

Año 11,

Núm. 35

2006

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutoppraxis.html>

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

**Para Orlando Alborno: Maestro del arte de la pedagogía,
el poder de la palabra y la creación de saberes**

La originalidad del pensamiento filosófico y político de Hannah Arendt, es, al parecer de muchos, indiscutible. La interpretación de la modernidad resulta incompleta, si se dejara de considerar el estilo que caracteriza a Arendt para concebir el origen, presencia y futuro del hombre.

La natividad de estar vivos, la labor reproductora, el trabajo creador, y la acción como la condición necesaria para actuar en libertad, es lo que nos acerca por medio de la palabra y el discurso a los otros, en una multiplicidad humana que es en realidad la única posibilidad que se tiene de estar políticamente en el mundo y de avanzar a través de la historia.

En esta oportunidad, tenemos varias colaboraciones sobre esta destacada filósofa del s.XX, nacidas al calor de las lecturas, comentarios, interpretaciones y críticas de sus principales textos.

*Presentamos, entonces, en primer lugar, a las profesoras **Gloria M. Comesaña Santalices** y **Marianela Cure de Montiel**, que investigan en la riqueza de sus ideas un área que merece su interpretación: “**El pensamiento como actividad según Hannah Arendt**”. El desarrollo de este estudio está precedido de una breve descripción de los conceptos de “labor, trabajo y acción”, para luego pasar a explicarnos en detalle lo que significa pensar, pero no tanto en su relación con el actuar y el juzgar, sino como facultad de dar sentido o significado al mundo de las acciones humanas. No se busca la verdad “científica” a la manera del conocimiento positivo, sino que se explora, indaga e intenta revelar el significado de la existencia.*

Pero además, consideran que para la autora de “La Condición Humana”, el pensamiento es comprensión, reflexión, que puede –y quizás deba–, retirarse eventualmente del mundo de los fenómenos para poder hacer presente lo que está ausente, lo que requiere el asumirse como “diálogo silencioso del yo consigo mismo”. La pregunta sobre el lugar donde se piensa, no tiene una respuesta física espacial, sino temporal. Se relaciona con la convención de los tiempos gramaticales, el pensar se hace y se da en un intervalo entre el pasado y el futuro. Se vale Arendt de una parábola de Kafka y de una narración de Nietzsche para explicar ese complejo proceso.

Finalmente, consideran Comesaña Santalices y Cure de Montiel, que el “pensar” no solamente es una condición imaginaria del sujeto, también es juicio acerca de la realidad que lo compromete con la condición humana de quien se piensa a sí mismo y es capaz de pensar (críticamente) desde el lugar del otro. La perspectiva del análisis arendtiano es fundamental para comprender la política, ya que el pensamiento se desarrolla desde la multiplicidad, el discurso y la acción pública.

Los principios de certeza parecen surgir en el racionalismo de Descartes, a partir de las dudas que nos formulamos sobre la estructura empírica –y el comportamiento– de los

objetos. Por otra parte, la posibilidad de descomponer analíticamente en sus partes el status de los objetos presupone nuestro conocimiento fiable de su realidad, ya que los podemos comprender sin necesidad de los prejuicios. Nace, de esta manera, el “método cartesiano” de la razón científica como instrumento de verificación “objetiva”, puesto que intenta discernir, a través de la duda, la verdad en oposición a lo que es falso y ambiguo.

La Prof^a. **Katiuska Reyes Galué** parte de esta premisa para considerar en su trabajo, la recepción de **“La duda cartesiana como síntoma de la modernidad según Hannah Arendt”**. Lo que la duda intenta invalidar no son las cosas ni las ideas en sí mismas, sino la postura especulativa que intenta ofrecer una “razón suficiente” –y absoluta– para comprender la realidad. Se abre una desconfianza de que la única posibilidad de conocer es por medio de los sentidos y de la mente, ahora se procura conocer desde otro horizonte: desde ese “faber” interior (introspección) que le permite al hombre ser autocreador, sin mediación externa alguna.

Dudar de la realidad, es, en consecuencia, el principio de la racionalidad científica que busca por medio de la experimentación estudiarla como dato empíricamente verificable; no es posible otro tipo de conocimiento con el que el científico obtenga cierta certeza, a sabiendas de que ninguna certeza está eximida de la duda que todo lo cuestiona. Sin embargo, el “éxito” técnico y económico de la ciencia cartesiana centrada en el desarrollo de la modernidad, opuesta a la tradición, parece que no ha sido tan feliz; pues, considera Arendt, vino a generar el conflicto entre moral y bien humano, entre pluralidad social e individualismo, que distancia a la ciencia y a los científicos de los auténticos valores humanos de libertad y justicia.

El Prof. **José Luis Venegas**, plantea, en su artículo **“Libertad y acción en Arendt y Sartre”**, que el interés que suscitan las ideas y argumentos de ambos filósofos sobre estos dos temas, continúan formando parte de las características que nos permiten entender al hombre y la sociedad. Esto parece un hecho indiscutible en la medida que la libertad y la acción, tengan un status posible y concreto en la realización plena de la conducta personal y ciudadana. En esa misma medida el nivel de desarrollo humano será más óptimo y compartido. Sin embargo, la construcción cultural por la que pasa la reflexión filosófica de la libertad y la acción, por parte de ambos pensadores, implica una clara conciencia de cuáles son y dónde están esos espacios de la vida que puedan hacer posible que estas dos praxis humanas pueden ser orientadas de modos semejantes.

Para Sartre, la libertad surge de un para-sí (ser consciente) en cuanto que se expone a una condición existencial (en-sí) donde el mundo aparece como no-ser. Entonces, eso otro que no-es y se opone en su falta de objetivación, es lo que le permite afianzar al para-sí en su intención para intervenir en el mundo por medio de la nihilización (el para-sí nihiliza el en-sí que él es); es decir, considerar el mundo como la nada (no-ser) donde es posible la libertad. Precisamente, aunque parezca una contradicción, el ser para-sí logra exponer su libertad inmanente a partir de un proyecto que por carecer de una realidad debe ser construido por la persona, por no tener la libertad una esencia que la predetermine. Luego, la acción del para-sí es una acción para elegir de alguna manera condiciones de transformación que le permitan ampliar su ser.

En Arendt, por supuesto, la libertad también está entendida ontológicamente; pero, a diferencia de Sartre, ella no sería posible sin un despliegue en la política y en la pluralidad. No es suficiente pensar en la libertad, para ser libres. El ser libres es una acción intencional que se proyecta en lo público y político de las relaciones humanas. Desde esta

perspectiva la libertad queda “comprometida” mucho más objetiva y directamente con el mundo de la acción, pues es lo que nos permite el logro de nuestro encuentro con los otros. La libertad no puede estar predeterminada, menos todavía concebida en un yo interior, pues resulta de la impredecibilidad de los actos y acontecimientos. Es exterior, y en último caso responde y se hace en función del desarrollo de las condiciones políticas que sirven de soporte a la acción.

En la filosofía política de Arendt son varios los conceptos que ella acepta y recrea, pero los más importantes son aquellos que concibe con su particular originalidad. Se podría decir, con un modesto margen de error, que pocos filósofos como ella han tenido tanta claridad de ideas y transparencia de lenguaje, para proponer en el campo de la política una reflexión personal y humana con tal novedad.

*En su trabajo, el Prof. **Lino Latella**, nos muestra su interés en dos conceptos más del pensamiento de Arendt. Así, a partir de un “**Análisis de la significación política de los conceptos de Perdón y Promesa en Hannah Arendt**”, señala la interpretación que hace la autora de estos dos conceptos que en ningún momento habían formado parte del desarrollo de la política en occidente, con la finalidad, precisamente, de entender por qué es importante defender y resguardar la fragilidad de la acción y evitar que se pierdan los logros políticos e institucionales que se alcanzan en la sociedad.*

Se sabe que en esta autora, la acción es lo que le da origen e inicio a nuestra presencia (aparición) en el mundo y en virtud de esto, es que se funda el espacio político de encuentro entre los seres humanos. Sin ese fenómeno de “aparición” no es posible abrir el horizonte de ningún proyecto humano. Pero la acción también está fuertemente asociada con la natalidad, que permite que entre en el mundo lo inesperado, novedoso, lo que potencia la creación y transforma el destino. En la acción y en la natalidad todo se conjuga, pues todo está en continuo cambio, gracias a la alteridad y la pluralidad.

Para evitar la ruptura de la esfera política de las relaciones sociales y humanas, a causa de la propia potencia innovadora de la natalidad, Arendt se vale de la “promesa” como mecanismo de regulación, “paliativo a la incertidumbre e impredecibilidad que implica la espontaneidad de la libertad”. Es la autodefensa de la acción en relación a esa penumbra u oscuridad que acecha y se puede realizar en el espacio público, si no somos capaces de identificar y reconocer los propósitos que políticamente se decidieron compartir en algún momento. El “perdón”, en esta autora es retomado de la vida de Jesús, quien consideró que el perdonar es una acción más humana que divina. El fin del perdón es evitar la venganza, irrumpe en la continuidad de actos que están conteniendo la reacción de la venganza, e intenta restituir el sentido original del poder de la acción frente a la libertad. Nos permite retomar la acción y de alguna manera “salvar” la condición humana de la fatalidad destructiva del destino, es una reconciliación con la pluralidad política que permite reconocer las promesas y volver a ser libre para actuar. En tal sentido, afirma: “Perdonar es la única reacción que no reaccúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada”. Más adelante, Latella, a través de Ricoeur, amplía las ideas de Arendt sobre estos dos conceptos, compartiendo algunos puntos de vista del filósofo francés y rechazando otros.

La figura de un Estado moderno centralista, orden homogéneo que políticamente secuestra la ciudadanía en esa ficción legal con la que quedan revestidas las redes burocráticas y de clase de la institucionalidad donde se intenta representar la participación de

las mayorías, del sujeto social, del colectivo individual, se encuentra en plena crisis y decadencia.

Las formas políticas de la democracia de partidos y el Estado de bienestar, con las que se impulsó la consagración del poder para dirigir la diversidad social como un todo único, están en pleno cuestionamiento con la aparición del “sujeto histórico”. Esa figura de singular valor político que se ha venido alimentando orgánicamente de las crisis del Estado moderno, hoy día irrumpe con una fuerza de cambio que responde a los procesos que en efecto pueden dar origen a movimientos revolucionarios.

La descomposición estructural del Estado deja en claro su ineficiencia para salvar las grandes desigualdades en las que se funda su origen: la ausencia de una democracia sustantiva ha deculturizado lo social, despolitizado lo público, desconocido la pluralidad, el consenso beligerante.

*En estas y otras consideraciones y argumentos, abunda ampliamente el trabajo del Prof. Aníbal Fornari cuyo título: “**La pregunta por el sujeto histórico: Consideraciones preliminares sobre su exigencia socio-política y su problemática historicidad**” ya supone todo un proyecto de investigación para repensar desde otras categorías sociales y políticas el desarrollo de la sociedad civil. Aquí se señala la crisis y la superación de esta etapa del Estado liberal, por medio de unos principios de justicia (Rawls), libertades (Arendt), que implican la construcción de una ciudadanía de ciudadanos reales y humanos, “sujetos” de los principales derechos humanos que les garantice una comunidad de bienes donde su vida sea posible.*

Se prevé un retorno a la política desde una política de la acción ciudadana razonada a partir de un diálogo moral y éticamente comprensivo, que permita transformar la sociedad en esa comunidad cuyo diálogo destinal es el de generar la interacción de todos. Hacer presente al “sujeto histórico”, es el reclamo de un “pueblo” que necesariamente nace y renace del impacto de las contradicciones naturales e históricas (Hegel, Feuerbach. Marx), que sufre la sociedad —y su interpretación— a través del desarrollo humano. Si en un momento el Estado resulta la totalidad realizada, hoy día el Estado no puede ser otra cosa más que una constante desconstrucción por parte de los propios sujetos (en sus actuaciones sociales) de la historia.

Las relaciones entre Derecho y Estado, siempre deben ser analizadas desde el punto de vista de la concepción filosófica que le sirve de soporte para su legitimación. Es decir, un orden social impuesto y aceptado siempre parte de una concordancia entre la norma, su valor, la capacidad coercitiva o consensual, la discrecionalidad y las libertades públicas que le permitan al ciudadano actuar prácticamente. Es decir, el Estado logra generar y garantizar a través del Derecho, un conjunto de conductas que están prescritas como normas sociales con la presunción de que éstas deberán ser cumplidas por la mayoría social.

*En tal sentido, el artículo de la Prof^a. Luz María Martínez de Correa: “**Hacia una perspectiva pluridimensional de la concepción filosófica del Derecho**”, nos pone en conocimiento de las principales concepciones filosóficas (iusnaturalista, iuspositivista, formalista, realista y materialista), que se han dedicado a estudiar este tema. A través de las mencionadas corrientes de la Filosofía del Derecho, se hace un análisis donde se destacan las principales características de orden social, político y económico, donde se desenvuelven de acuerdo a cada modelo jurídico las relaciones humanas.*

Se encuentran algunas analogías entre estas concepciones filosóficas del Derecho, desde el punto de vista de un humanismo civilizatorio; es decir, la tendencia de que el hombre en una sociedad regulada, opuesta a cualquier principio de anarquía, se orienta a un orden social superior de acuerdo a una voluntad política que le es propia y universal. Sin embargo, se observan grandes diferencias, cuando se considera la creación y desarrollo del Derecho como un resultado de la facticidad y contingencia de esas mismas relaciones, lo que permite eludir desde el punto de vista de racionalidad positiva una explicación trascendente o metafísica de los poderes que organizan la sociedad.

La autora describe los principios y postulados de cada una de las concepciones del Derecho que tienen relación con la justicia, equidad, democracia, moral, ley, Dios, Estado, ética, economía, trabajo, razón pura, razón práctica, ser y deber ser, y cita, como es propio, a los principales representantes de cada una de las concepciones, desde Kant hasta Marx.

Los estudiosos y especialistas de las teoría social y la filosofía política de Habermas, no dejan de escudriñar con especial interés las conexiones directas y expresas que se pueden detectar en el pensador alemán, a partir de sus reflexiones, críticas e interpretación, con la filosofía moderna alemana representada en las notables figuras de Hegel y Marx (además de Kant, obviamente). El mapa epistemológico, ético y moral, social y económico, que es necesario trazar entre estos dos (o tres) protagonistas universales de la filosofía, es lo que anima a Habermas a entrar en ese diálogo pragmático con la “modernidad inconclusa”, deseando construir a partir de esa experiencia la reactualización de una de las categorías fundamentales, en este caso, la de “sociedad civil”, que desarrolla Hegel en su obra Filosofía del Derecho.

*Esta oportunidad nos la brinda el Prof. **Delamar José Volpato Dutra**, en el artículo, “**Da função da sociedade civil em Hegel e Habermas**”, que ofrece a quienes en América Latina siguen de cerca la Teoría de la Acción Comunicativa propuesta por este conspicuo representante de la Escuela de Frankfurt.*

En un primer momento se hace una pertinente caracterización del concepto que utiliza Hegel de sociedad civil. Esta sociedad es un espacio donde se da el reconocimiento de la subjetividad, la relación entre ética y moral, el “reino de las necesidades” humanas, donde el hombre es portador de derechos. La universalidad que se genera en ese ámbito de las relaciones sociales, nos permite aceptar el reconocimiento de las particularidades. El logro, el beneficio y la satisfacción de mis necesidades también se deben reconocer y resolver conjuntamente a través de los otros. Por medio del trabajo es que se pueden alcanzar y compartir los fines de esta sociedad civil. Esta postura en Hegel resulta idealista, ya que supone que la economía genera la sociedad civil y ésta de alguna manera queda contenida en el Estado abstracto y universal.

Por su parte, Habermas, entiende, a diferencia de Hegel, que la sociedad civil está ligada a la esfera pública y el parlamento (no al mercado y la burocracia estatal), y de allí se deriva el contenido del Estado por medio de un “poder social” organizado que sirve de entrada y de salida institucional. La nueva dimensión en la que el Estado queda transformado, es que “(..) pode-se considerar o poder administrativo do Estado como estando cercado pelo poder comunicativo, ou seja, pelo poder da opinia pública e da sociedade civil”.

La ampliación que se cumple en el Estado a través de la esfera pública permite que la sociedad civil se mantenga receptiva a los diversos movimientos, asociaciones, fundaciones, etc, no estatales; precisamente, esto le confiere un grado de libertad a la misma so-

ciudad que excede los condicionamientos normativos del Estado y la economía, y ella sirve de catalizador a los poderes del Estado desde la crítica, la libertad de expresión, los derechos ciudadanos, de creencia, conciencia, etc. En esta sociedad civil —afirma Habermas— es que residen los principios fundamentales de la democracia social y política que son discutidos públicamente por medio de la racionalidad comunicativa.

Los esfuerzos por desarrollar a la América Latina un escenario geográfico donde las relaciones entre los países estén instituidas por criterios, deseos, voluntades e intereses de “integración autónoma regional”, exigen que esos esfuerzos sean pensados y discutidos desde una política económica y cultural que permitan hacer viable tal propuesta y tal proceso. Mucho más, cuando hoy día la dinámica de expansión capitalista se cumple en la “periferia” con una mayor concentración de poder gracias a la globalización y a la penetración social que favorece la ideología del mercado total.

*El Prof. **Horacio Cerrutti-Guldberg** es un destacado filósofo latinoamericano con una dilatada obra escrita y una voz que se alza en varios escenarios internacionales. En este ensayo: “**Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?**”, sus apreciaciones acerca del problema que analiza son contundentes, desde estos dos puntos de vista: i) nuestra inserción en el campo de las relaciones internacionales no puede responder ni corresponder a los intereses transnacionales de las grandes corporaciones, sino a las necesidades endógenas que nuestras culturas tienen y deben desarrollar desde sus particularidades sin perder el horizonte de la convivencia regional; ii) es imprescindible “enfaticar las estrategias de autoorganización y recuperación social del Estado, de conversión de lo sujetos sociales o étnicos en económicos y políticos...”.*

Propone una inmediata superación de toda esa tradición de retóricas y activismos ideológicos, nomenclaturas y consignas, que idealizaron una lucha de resistencia revolucionaria que en épocas pasadas, aún con ciertos ecos en el presente, terminaron por desconfigurar y agotar a las vanguardias. Es necesario afrontar esta situación, si en verdad se considera la integración como una estrategia anticolonial posible, apostando a la formación intelectual de los actores sociales en su diversidad geográfica y étnica; además, de considerar otra vez el recurso a la reflexión sobre de la utopía como instancia necesaria para el poder-hacer que se reconozcan ciertas condiciones humanas donde la utopía no solo es un riesgo, sino también una promesa.



El pensamiento como actividad según Hannah Arendt

Thought as Activity According to Hannah Arendt

Gloria COMESAÑA SANTALICES*

y Marianela CURE DE MONTIEL**

**Doctorado en Ciencias Humanas, **Facultad de Arquitectura y Diseño Gráfico
Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela*

RESUMEN

Ubicamos el concepto de pensamiento en Arendt como parte de las actividades que para ella constituyen la condición humana, aunque lo clasifique en la *vita contemplativa*. El pensar como actividad no puede separarse de la facultad de juzgar, crucial para la estadía de la realidad humana en el mundo. Pensamiento y facultad de juzgar pueden ser destruidos, lo cual origina los mayores males. Profundizando en de la crítica kantiana del juicio, Arendt descubre una filosofía política en la cual pensamiento y juicio van de la mano. Concluimos insistiendo en nuestra responsabilidad, como fuentes de novedad, de construir el mundo y mantener el espacio de aparición.

Palabras clave: Actividad, pensamiento, facultad de juzgar, filosofía política.

ABSTRACT

We understand the concept of thought in Arendt as part of the activities which for her constitute the human condition, even when she classifies it as *vita contemplativa*. Thought as an activity cannot be separated from the faculty of judging, which is crucial to the state of human reality in the world. Thought and the faculty of judgement can be destroyed, which originates the greatest evils. While searching through the Kantian criticism of judgement, Arendt discovers a political philosophy in which thought and judgement go hand in hand. We conclude insisting on our responsibility as sources of novelty, to construct the world and maintain a space for its appearance.

Key words: Activity, thought, faculty of judgement, political philosophy.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo pretendemos interpretar el pensamiento de Hannah Arendt con el fin de comprender la condición humana en la dimensión que se refiere a sus actividades o *vita activa*. La especial relevancia de la obra de Hannah Arendt reside, según los estudiosos, en su pensamiento político abierto, pluralista y con capacidad de ponerse en el lugar de cualquier otra persona. Dicho pensamiento afirma la pluralidad de los seres humanos entendidos como seres que tienen que solventar sus diferencias en el plano donde se da el hecho político: el espacio público o espacio de aparición.

Antes de abordar nuestra temática propiamente dicha, haremos una breve presentación de nuestra autora. Hannah Arendt nació en Hannover en 1906, en una familia judía alemana. A los 23 años se doctoró en filosofía en la Universidad de Heidelberg. Filósofa de la historia y de la política, Hannah Arendt fue ante todo una testigo activa, implicada apasionadamente en los acontecimientos del siglo XX, y reconocida, por muchos, como la mente más original del pensamiento político de ese siglo.

Hannah Arendt destacó en su filosofía el concepto de natalidad entendido como comienzo, la expresión máxima de la libertad como atributo humano. En Alemania, vivió hasta los comienzos de la II Guerra Mundial. Su situación como miembro de una minoría señalada, entre los alemanes, sembró en ella la inquietud de reflexionar sobre su condición humana y judía, asumiendo con grandeza y orgullo sus orígenes, para generar una “existencia digna”, adquirida con su nacimiento. Según ella, esta actitud debe ser cumplida por un@ mism@, y significa aprender a vivir consigo mism@ para poder así vivir con l@s demás, en medio de la pluralidad de los seres humanos.

En su obra, el protagonista es el ser humano. Según Arendt, con la creación de éste, entra en el mundo la libertad, no como la posibilidad de elegir entre dos alternativas, sino como la capacidad de iniciar algo nuevo, algo que de otro modo no existiría. Con su libertad el ser humano impide que el mundo se convierta en algo homogéneo, en una mera repetición. Es la libertad la que nos permite pensar en las capacidades y posibilidades de la vida humana. La libertad necesita, para poder manifestarse plenamente, que nos demos un mundo organizado políticamente en el que cada ser humano se inserte de palabra y obra. Así pues, para Arendt, en los asuntos humanos, son los hombres y mujeres, los autores de los milagros que configuran una realidad propia, por haber recibido los dones de la libertad y de la acción.

LA CONDICIÓN HUMANA COMO ACTIVIDAD

Hannah Arendt distingue tres actividades que marcan la condición humana: *Labor*, *Trabajo* y *Acción*. Definiremos la *labor* en primer lugar. Ésta es la actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo y al mantenimiento de la vida. No conduce a un fin determinado y definitivo, sino que es repetitiva, mientras dure la vida. La labor consiste en hacer posible la vida, es la vida misma, pues mediante ella la persona permanece sujeta a sus necesidades vitales y obligada a satisfacerlas, por sí misma o, en ciertos casos en que esto es posible, recurriendo a la *labor* de otr@s.

Siguiendo a la autora, definimos el *trabajo* como la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre. Tiene un comienzo definido y un fin determinado y predecible. Su proceso no es irreversible. Necesita manos para producir, a través de un medio, un fin. Según Hannah Arendt incluso las obras de arte, aunque tienen su origen en el pensamiento, son también trabajo, y requieren del esfuerzo de las manos para hacerse realidad,

el proceso de pensamiento por sí mismo no produce ni fabrica cosas tangibles, tales como libros, pinturas, esculturas o composiciones, como tampoco el uso por sí mismo produce y fabrica casas y muebles. La reificación que se da al escribir algo, pintar una imagen, modelar una figura, o componer una melodía se relaciona evidentemente con el pensamiento que precedió a la acción, pero lo que de verdad hace del pensamiento una realidad y fabrica cosas de pensamiento es la misma hechura que, mediante el primordial instrumento de las manos humanas, construye las otras cosas duraderas del artificio humano¹.

En cuanto a la *acción*, que es para Arendt la actividad que nos identifica realmente como humanos, tiene un comienzo definido pero su fin es impredecible. Es además irreversible, pues lo que se ha hecho no puede deshacerse. Para cumplirla, depende el ser humano de sus semejantes. Su condición básica es la pluralidad humana con su doble carácter: igualdad y distinción. La igualdad de los hombres permite el entendimiento entre ellos y la prevención de las necesidades futuras. Pero el ser humano vive como un ser distinto y único entre iguales, pues la alteridad y distinción devienen aquí unicidad. Podríamos decir que la acción surge como respuesta al hecho de haber nacido. Esta es la única actividad que se da entre los seres humanos sin la mediación de las cosas. Así pues, la humanidad se construye a partir del ser humano individual y único entre todos, manteniendo su singularidad dentro de la pluralidad.

La capacidad de distinción con respecto al resto de los seres humanos que hayan existido o existirán, hace a los individuos dependientes del discurso y de la acción para entenderse: "la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos"². Esta única distinción se revela a través del discurso y el acto, que son las dos vertientes de la acción. Éstos, acto y discurso, permiten que los seres humanos se lleguen a diferenciar unos de otros, no como objetos físicos, sino por medio de la iniciativa a partir de la cual todo ser humano hace manifiesta la libertad, máxima expresión de su condición humana.

La palabra y el acto nos insertan en el mundo humano como un segundo nacimiento, que reafirma la importancia de la natalidad, concepto fundamental para nuestra pensadora, cuando se trata de exponer los diferentes aspectos de nuestra condición. El nacimiento de cada persona permite que algo nuevo se incorpore al mundo; es la condición humana de la unicidad, de la que ya hemos hablado. Hemos de destacar, además, que para Arendt lo nuevo siempre aparece como un milagro. Este concepto que curiosamente trae reminiscencias religiosas, lo encontramos siempre en nuestra autora muy relacionado con la acción, pues ella se refiere "al carácter milagroso de la acción", con el objeto de destacar el carácter improbable e impredecible del actuar humano, en otras palabras, la fragilidad de los asuntos humanos. Sin embargo, puesto que el ser humano es libre, la acción surge como un milagro, superando siempre su improbabilidad y la imposibilidad de predecir, no sólo lo que será realizado a partir de la libertad del agente, sino también la cascada de consecuencias que cada acción trae consigo, una vez atrapada en la red de los asuntos humanos, consecuencia de la pluralidad. Así pues,

1 ARENDT, A (1993): *La Condición Humana*. Editorial Paidós, Barcelona, p. 186.

2 *Ibid.*, p. 200.

lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo³.

Aunque nos parezca curioso que nuestra autora, que se interesa más por la política que por cualquier otra cosa, caracterice la acción como milagro, debe estar claro que no es el milagro en su sentido religioso lo que interesa a nuestra pensadora, sino en cuanto, en su absoluta espontaneidad, la acción, la libertad, es hacedora de milagros, al introducir algo totalmente inesperado en el mundo. Pues en efecto, la capacidad de acción de cada individuo, como ser único, implica la posibilidad de que puede esperarse de él/ella lo improbable, es decir, el milagro.

La pluralidad condiciona todas las actividades humanas, pero particularmente la *acción*, como ya hemos visto, pues ésta última es la única actividad que requiere de la presencia de los demás para poder cumplirse. De modo pues que nuestra inserción en el mundo lo es en el espacio en que habitan otros. Así, para nuestra autora, la pluralidad corresponde al hecho de la multiplicidad humana, al hecho de “que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo”⁴ y añade más adelante: “La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, de tal manera que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”⁵.

Otro aspecto de la pluralidad que podemos destacar, es el carácter de infinitud que confiere a los actos humanos, pues éstos, aunque sean iniciados libre y “milagrosamente” por un individuo, se convierten en procesos que, una vez que entran en el conjunto de las acciones humanas, nadie puede detener, predecir su fin o controlar. La fuerza que posee el proceso de la acción, crece con el tiempo mientras sus consecuencias se multiplican. “El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe”, nos dice la autora, añadiendo:

Que los actos posean tan enorme capacidad de permanencia, superior a la de cualquier otro producto hecho por el hombre, podría ser materia de orgullo si fuéramos capaces de soportar su peso, el peso de su carácter irreversible y no pronosticable, del que el proceso de la acción saca su propia fuerza. Los hombres siempre han sabido que esto es imposible. Tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace “culpable” de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o aconte-

3 *Ibid.*, p. 202.

4 *Ibid.*, p. 22.

5 *Ibidem*.

cimiento, y que su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa⁶.

Este peso que debe cargar consigo quien actúa, es lo que podría conducirnos a alejarnos de la acción, en aras de alcanzar la serenidad de la soberanía, confundida siempre, como autodomínio, con la auténtica libertad que se expresa en la espontaneidad de la acción, a pesar de los riesgos que implica. Por otra parte, esa soberanía o autodomínio, exigiría, o bien eliminar la pluralidad, lo cual es un absurdo, o bien, superar las consecuencias de la “debilidad” de la pluralidad mediante el dominio arbitrario de uno sobre todos, o apartarse como los estoicos hacia un mundo imaginario donde los demás, para el que así sale de la realidad, dejan de existir.

Para completar nuestra presentación de la noción arendtiana de pluralidad y extraer de ella toda su riqueza en el nivel teórico y en el de su la aplicación ciertamente posible a la praxis, hemos de señalar, que este concepto, tan original y central en la obra de la autora, nos permite comprender dos cosas fundamentales: la primera es que la pluralidad viene a ser el telón de fondo sobre el cual se asienta la condición humana, tanto en su aspecto de *vita activa* como en el plano de la *vita contemplativa*, que pretende constituirse huyendo de la pluralidad, sin lograrlo nunca del todo. La segunda nos lleva a afirmar la inagotable fecundidad de este concepto y de la realidad a la que se refiere. Pues la pluralidad como “ley de la tierra” implica que nunca somos ni hemos sido solos en el mundo (prueba fehaciente de ello es nuestro “ser nacidos”). Y si esto es así, la afirmación de esta pluralidad debe conducirnos ineludiblemente, y como algo fundamental en nuestro tiempo de profundos enfrentamientos entre las culturas, pero a la vez de afirmación de la necesidad del diálogo entre ellas, a reconocer el hecho de la diversidad y diferencia entre los seres humanos como valores que debemos respetar, y la urgencia de lograr la convivencia y el entendimiento armonioso entre individuos y culturas como un objetivo fundamental a perseguir.

La necesidad de obtener respuesta a la pregunta ¿quién es el recién llegado?, implica una estrecha relación entre la palabra y la *acción*. Esta relación es evidente, ya que sin discurso, “la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto”⁷, no sería acción ya que no captaríamos a su agente y nada se nos revelaría. La manifestación humana se da a través de la palabra, mediante la cual el agente anuncia lo que hace, ha hecho o intenta hacer.

Esta cualidad visible y trascendental del discurso y de la acción se hace presente cuando las personas están reunidas con otras, y su aparición solo es posible en la esfera pública, pues la acción, como ya hemos dicho, no es posible en el aislamiento. Esto permite que se distinga de otras realizaciones humanas, que pueden darse sin la presencia de los demás. Palabra y acto son los modos en los que los seres humanos se presentan unos a otros en la trama de relaciones humanas, que existe cuando las personas conviven; y esta trama se da con sus conflictos e intenciones, en el juego de las libertades. Es esto lo que muchas veces impide que la acción logre fácilmente su propósito.

6 *Ibid.*, p. 255.

7 *Ibid.*, p. 202.

La acción y el discurso son pues las manifestaciones más específicamente humanas de nuestro transcurrir vital como personas, enmarcado entre el nacimiento y la muerte; con ellas nos insertamos en el mundo humano y mostramos quiénes somos, revelando nuestra única y personal identidad. Es, como ya dijimos, un segundo nacimiento en un mundo que ya existe, cuando venimos a él por vez primera mediante el nacimiento biológico.

LA ACTIVIDAD COMO PENSAMIENTO

Nos detenemos en este momento para mostrar la necesidad y la pertinencia de ubicar el pensamiento en el seno de esta trilogía arendtiana de las actividades que constituyen la condición humana. Puesto que del pensamiento nos parece venir todo cambio o novedad que podamos introducir en lo dado, en la medida en que la acción en el sentido arendtiano, en cuanto libertad, debe ser el resultado de una reflexión previa, surge la pregunta acerca de la ubicación del pensamiento en la perspectiva total que nuestra autora tiene de la realidad humana. En el último párrafo de *La Condición Humana*, señala la autora al respecto:

Porque si a las varias actividades dentro de la *vita activa* no se les aplicara más prueba que la experiencia de estar activo, ni otra medida que el alcance de la pura actividad, *podría ocurrir que el pensamiento como tal las superara a todas*. Quien tiene cualquier experiencia en esta materia sabe la razón que asistía a Catón cuando dijo: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* (“Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo”)⁸.

En efecto, Arendt explica que, siguiendo la tradición premoderna y moderna, ha omitido el pensamiento del seno de lo que se ha llamado *vita activa* por oposición a la *vita contemplativa*. Sin embargo, es innegable que no podemos actuar sin pensar y juzgar acerca de la situación en la que nos encontramos, y por supuesto, sin que la voluntad intervenga también. Sobre lo que son el pensar, la voluntad y la facultad de juzgar, trata precisamente el libro póstumo de Arendt, *La Vida del Espíritu*⁹. Ciertamente que podemos realizar lo que Arendt llama *labor*, y algunos aspectos de nuestro *trabajo*, sin ejercer nuestra facultad de pensar, pero para *actuar*, como ya hemos señalado, es *indispensable* en todo caso y circunstancia, no solo pensar sino también juzgar, que viene a ser la aplicación del pensamiento a casos particulares.

Analizando lo que es el pensamiento como facultad, nuestra autora indica que a pesar de la crisis que atraviesa la humanidad, y que es hoy más profunda que nunca, tal como ella lo previó¹⁰, muy “proféticamente”, podríamos decir,

8 *Ibid.*, p. 349. Cursivas nuestras.

9 ARENDT, H. (1984): *La Vida del Espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

10 Véase el último capítulo de *La Condición Humana*: “La *Vita Activa* y la Época Moderna”, sobre todo los últimos párrafos.

nuestra capacidad de pensar no está en juego; somos lo que los hombres han sido siempre –seres pensantes. Con esto entiendo, simplemente, que los hombres tienen una inclinación, una necesidad quizá, de pensar más allá de los límites del saber, de ejercer esta capacidad para algo más que ser un mero instrumento para hacer y conocer”¹¹.

En efecto, si bien el pensamiento es un instrumento en el campo del *trabajar*, el hacer, del que habla aquí, y del conocer en el sentido de saber, aumentar el ámbito de los conocimientos humanos de todo tipo, particularmente en los campos organizados del saber (ciencias naturales, exactas o humanas, etc.), la función principal del pensamiento es la búsqueda de sentido o significado, de modo que su aspiración no es la consecución de la verdad (verdades, más bien), en el sentido que le da la investigación científica, sino la comprensión del significado o el otorgamiento de sentido, dicho más apropiadamente. Todo ello se deriva de la distinción kantiana entre razón (pensamiento) e intelecto (conocimiento), en la que Arendt se basa. Y así, señala:

(...) la verdad se sitúa en la evidencia de los sentidos. Pero no ocurre ni mucho menos lo mismo con el significado y con la facultad de pensamiento que se dedica a buscarlo; ésta última no pregunta por lo que algo sea o si existe en absoluto -su existencia siempre se da por supuesta- *sino qué significa el que ella exista*. Me parece que esta distinción entre verdad y significado no sólo resulta decisiva a la hora de interrogar por la naturaleza del pensamiento humano, sino que también es la consecuencia necesaria de la crucial distinción kantiana entre razón e intelecto¹².

En este sentido, nos interesa destacar, que desde la perspectiva arendtiana, el pensar, que básicamente podemos identificar con la reflexión filosófica, no puede, para nuestros efectos, separarse de lo que es la facultad de juzgar y de la comprensión, concepto que consideramos incluido en lo que más adelante llamará facultad de pensar. Nos parece que lo que llama comprensión es simplemente un aspecto de la “labor” del pensamiento. Así, en el artículo “Comprensión y Política”¹³ escrito unos veinte años antes de *La Vida del Espíritu*, nuestra autora define la comprensión como

un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo. (...) La comprensión no tiene fin y por lo tanto no puede producir resultados definitivos; es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno

11 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 22.

12 *Ibid.*, pp. 75-76. Subraya la autora.

13 ARENDT, H. (1995): “Comprensión y Política”, en: *De la Historia a la Acción*. Editorial Paidós, Barcelona.

permanece siempre extraño a causa de su irreductible unicidad. La comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte¹⁴.

Al referirse a la comprensión, en el artículo antes mencionado, escrito en la época de *Los Orígenes del Totalitarismo*¹⁵, cuando Arendt trataba de encontrar un posible camino racional para explicar aquellos horribles acontecimientos y poder seguir adelante, nuestra autora destaca aspectos en los que luego no insistirá mayormente cuando habla del pensamiento en *La Vida del Espíritu*: la necesidad de reconciliarnos con el mundo, en el que siempre seremos extraños porque somos únicos, es decir irrepetibles, y la producción de sentido, que es precisamente lo que hacemos al comprender para reconciliarnos con lo que nos ha tocado vivir; por eso añade más adelante en el texto: “El resultado de la comprensión es el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos”¹⁶.

Por supuesto que eso no quiere decir que comprender implique perdonar todo y todo aceptar. La autora nos aclara además que no es necesario comprender para comenzar a luchar contra el totalitarismo, puesto que los acontecimientos históricos, al igual que lo que realmente es cada quién, sólo se comprenderá cuando el acontecimiento o la vida hayan llegado a su fin. Pero es tal la importancia que le atribuye a la comprensión, que ésta le aparece como algo que debe acompañar la lucha antitotalitaria, (o cualquier otra, añadimos nosotros) logrando con ello, una autocomprensión que nos permita entender cómo acontecimientos tan monstruosos han sido posibles, por qué razón luchamos, pues no es sólo para sobrevivir, e impedir, de un modo más eficaz que la mera información, el conocimiento o el análisis político por agudo que éste sea, que la gente se una a un movimiento totalitario. Y en este caso, dice ella, basta una comprensión preliminar, es decir un primer intento de comprensión por rudimentario que éste sea. La verdadera comprensión, sin embargo, trasciende el conocimiento, mientras que la comprensión preliminar le sirve de base. Ambas por igual contribuyen a darle sentido al conocimiento.

Aunque esta reflexión nos aparta aparentemente un poco de nuestro objetivo, podemos hacer aquí un paréntesis para referirnos a la afirmación que hace Arendt sobre el perdón en relación con la comprensión. La idea de Arendt es aclarar que el hecho de comprender no implica el perdón, el cual es “una de las más grandes capacidades humanas y quizás la más audaz de las acciones”, ya que es “una acción única que culmina en un acto único”¹⁷, que busca deshacer lo que ha sido hecho, algo casi imposible, y que explicará después, en *La Condición Humana* como uno de los paliativos a la fragilidad de los asuntos humanos. Y hace esta aclaratoria, porque en el caso de los crímenes horrendos del totalitarismo, crímenes que desafían todo esfuerzo de comprensión, no puede hablarse de perdón, como no puede hablarse de explicar lo inexplicable¹⁸. En este sentido, y para cerrar este paréntesis,

14 *Ibid.*, p. 29.

15 ARENDT, H. (1974): *Los Orígenes del Totalitarismo*. Editorial Taurus, Madrid.

16 *Ibid.*, p. 30.

17 *Ibid.*, p. 29.

18 Esto ya lo dice Paul Ricoeur en su Prefacio a *La Condición Humana* en su versión francesa: “Si es cierto que detrás de la política de los regímenes totalitarios “se esconde un concepto totalmente nuevo, sin precedente,

no podemos sino remitirnos a las palabras de la autora con las que concluye el capítulo XII, Tercera parte, de *Los Orígenes del Totalitarismo*:

(...) en su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son “humanos” a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá de la solidaridad de la iniquidad humana.

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un “**mal radical**”, y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una “mala voluntad pervertida”, que podía ser explicada por motivos comprensibles. Por eso no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. Hay sólo algo que parece discernible: podemos decir que el **mal radical** ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos. Los manipuladores de este sistema creen en su propia superfluidad tanto como en la de los demás, y los asesinos totalitarios son los más peligrosos de todos porque no se preocupan de que ellos mismos resulten quedar vivos o muertos, si incluso vivieron o nunca nacieron. El peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, constantemente se tornan superfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios. Los acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hayan en tácita conspiración con los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos. La tentación implícita es bien comprendida por el sentido común utilitario de las masas, que en la mayoría de los países se sienten demasiado desesperadas para retener una parte considerable de su miedo a la muerte. Los nazis y los bolcheviques pueden estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas humanas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la

del poder”, (aquí cita a la autora) este concepto debe ser, propiamente, impensable. Es precisamente ésta la paradoja epistemológica sobre la cual se rompe *Los Orígenes del Totalitarismo*. ARENDT, H. (1983): *Condition de l'homme moderne*. Ed. Calmann-Levy, Paris. p. 12. Traducción nuestra.

forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre”¹⁹.

Aclarado lo anterior, retomamos la reflexión de nuestra autora sobre las características del pensamiento. En *La Vida del Espíritu*, Arendt profundiza desde todos los ángulos en busca de lo que realmente es el pensamiento, señalando, que, como todas las facultades mentales es autónomo e incondicionado, pero su mayor característica es su invisibilidad, y esto no sólo cuando el pensamiento se encuentra en estado latente, sino incluso cuando lo ponemos en marcha²⁰. Por eso señala, “la vida del espíritu, (...) es pura actividad, y esta actividad, como cualquier otra, puede detenerse o ponerse en marcha a voluntad”²¹. Aquí, como vemos, nuestra autora insiste en el carácter activo del pensamiento, el cual como hemos señalado, ya afirmaba desde el párrafo final de *La Condición Humana*.

Como el resto de las actividades mentales, el pensamiento se distingue también por su carácter reflexivo y por su deliberada retirada del mundo de los fenómenos. En efecto, todas las actividades mentales, y particularmente el pensamiento, diálogo silencioso del yo consigo mismo, pueden interpretarse como “la actualización de la dualidad original o la separación entre Yo y yo mismo que es inherente a toda conciencia”²². Este carácter reflexivo de los actos mentales es lo que hace que se les ubique en nuestro interior, a diferencia de nuestros actos no mentales que situamos en el espacio exterior.

Otra característica del pensamiento como acabamos de señalar, y por ende de las demás actividades mentales, es que deben retirarse deliberadamente del mundo de los fenómenos para poder hacerse, ejercerse. Sin embargo, el único que tiende a realizar completamente esta retirada del mundo es el pensamiento, ya que en su esencia implica un diálogo del yo consigo mismo, diálogo que es justamente la conciencia. No obstante lo anterior, y a pesar de su retirada del mundo de los fenómenos, el espíritu tiene la facultad de tener presente en sí mismo lo que para los sentidos está ausente. Esto es lo que nuestra autora llama la representación, o utilizando otra terminología, la imaginación. Y añade:

La facultad del espíritu para hacer presente lo que está ausente, no se restringe, desde luego, a las imágenes mentales de objetos ausentes; en general, la memoria almacena y pone a la disposición del recuerdo lo que *ya no* es, y la voluntad aporta aquello que podrá traer el futuro, pero que *no es todavía*. Sólo gracias a la capacidad del espíritu para hacer presente lo que está ausente podemos decir “no más” y crearnos un pasado, o decir “no todavía”, y prepararnos para el futuro. Pero esto sólo lo puede hacer el espíritu una vez que se ha retirado del presente y de las necesidades de la vida cotidiana²³.

19 ARENDT, H (1974): *Los Orígenes del Totalitarismo*. Op. cit., pp. 556-557. Las negritas son nuestras.

20 Lo mismo podríamos decir del juicio o de la voluntad, que son junto con el pensamiento, las tres facultades que según Arendt integran la vida del espíritu, pero aquí nos interesa básicamente el pensamiento.

21 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 90.

22 *Ibid.*, p. 93.

23 *Ibid.*, p. 94.

Ahora bien, aunque todas las facultades del espíritu, o actividades mentales, tienen las mismas características, y nuestra autora considera que sería un error establecer jerarquías entre ellas, admite sin embargo que existe un orden de prioridades que le da cierta relevancia al pensamiento. No podríamos querer o juzgar, considera, si

el poder de representación y el esfuerzo que se requiere para dirigir la atención mental sobre aquello que escapa a la atención de la percepción sensorial, no se hubiera adelantado y hubiera dispuesto el espíritu a la reflexión, así como a la voluntad y al juicio. En otras palabras, lo que generalmente llamamos “pensar”, aunque no baste para poner la voluntad en movimiento o para dotar al juicio de reglas universales, debe disponer los particulares ofrecidos a los sentidos para que el espíritu sea capaz de operar con ellos en su ausencia; en suma, los debe desensorizar²⁴.

Así pues, el pensamiento es, de alguna manera la única facultad del espíritu que se hace ineludible si queremos que las demás funcionen. Siendo tal la importancia del pensamiento, nuestra pensadora hace además una profunda reflexión, tratando de ubicarlo, en cuanto se retira del mundo de los fenómenos. Por ello se pregunta: ¿en dónde estamos cuando pensamos? Aun cuando la cuestión parece demandar una respuesta que señale un lugar en el espacio, es en realidad en el tiempo donde se encuentra la respuesta, nos dice. Esto la lleva a tratar de determinar dónde habita el yo que piensa, desde la perspectiva de la temporalidad. Para ello se vale de una parábola de Kafka que se encuentra en una colección de aforismos denominada *Él*²⁵, así como de una narración de Nietzsche titulada “Visión” o “Enigma”²⁶ y escrita en el estilo alegórico de *Así habló Zaratustra*, muy relacionada con la parábola de Kafka.

Según Hannah Arendt la parábola de Kafka “describe la sensación del tiempo propia del Yo pensante”.²⁷ Cuando dirigimos nuestra atención hacia la misma actividad del pensamiento, surge la sensación interna de tiempo en la cual el pasado y el futuro existen, a pesar que para nuestros sentidos están ausentes. En este contexto, al pasado, lo que ya-no-es, lo ubicamos detrás de nosotros, y al futuro, lo que todavía-no-es, lo captamos como aproximándose desde adelante. Vale la pena destacar, antes de continuar, que mientras que la búsqueda de una ubicación del pensamiento desde la perspectiva de un lugar en el espacio que éste ocupase nos remitió a la temporalidad, para referirnos a ésta solemos utilizar metáforas espaciales.

Destaca nuestra autora, que en su aforismo, Kafka nos presenta a “Él” como una figura que lucha entre dos fuerzas antagónicas, definidas como “Pasado” y “Futuro”, ubicadas en un escenario que es un campo de combate. Si no existiera “Él”, luchando por no perder terreno, estas dos fuerzas se habrían neutralizado desde hace tiempo; además, no habría

24 *Ibid.*, p. 95.

25 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 232.

26 *Ibid.*, p. 234.

27 *Ibid.*, p. 233.

diferencia entre pasado y futuro, sino cambio continuo y constante. “En otras palabras”, dice la autora,

el cotinuum del tiempo, el cambio sin fin, se descompone en los cambios gramaticales de pasado, presente y futuro, de tal manera que la oposición entre pasado y futuro, al igual que la del no-más y el no-todavía se debe a la presencia del hombre, que en sí mismo tiene un “origen”, su nacimiento, y un fin, su muerte, y se encuentra, por tanto, en todo momento entre ellos; este intervalo se llama presente.²⁸

El “Presente” se define pues para nuestra pensadora como el intervalo entre nuestro origen o nacimiento, y nuestro fin o muerte. Al insertarse el ser humano, “Él” según la parábola kafkiana, con su limitado lapso de tiempo, en la brecha en la cual se enfrentan el pasado y el futuro, parece romperse el continuum temporal, cíclico o rectilíneo, como queramos concebirlo, y se transforma ese lapso en el concepto de tiempo que conocemos y que se expresa en los tiempos gramaticales.

La aplicación de la parábola de Kafka no se refiere a la realidad humana sin más, sino al yo pensante, como ya señalamos. Arendt ubica la reflexión, cuyo objeto es lo que está ausente, en la hendidura entre pasado y futuro, es decir, entre lo que ya ha desaparecido o lo que no ha aparecido aún. Aunque para Kafka, esta parábola es una metáfora de la vida humana en la tierra, para Arendt expresa muy justamente lo que es el pensar, en la medida en que se retira de la vida cotidiana común. Así, afirma que “La reflexión pone estas “regiones” ausentes en presencia del espíritu; desde esta perspectiva, la actividad del pensamiento puede comprenderse como una lucha contra el mismo tiempo”²⁹. Es la actividad del pensamiento, la que al apartarse de la cotidianidad hace que el pasado y el futuro aparezcan como entidades puras, que el yo pensante, no el yo tal como vive en el mundo, capta como fuerzas que se enfrentan a través de él, que toma conciencia de un “ya no más”, que le empuja hacia delante, y un “no todavía que le presiona hacia atrás. Pero el yo pensante no tiene edad, de alguna manera, en cuanto tal, está fuera del tiempo, lo cual le permite captar desde su presente inmóvil, el *nunc stans* de los medievales, al pasado y al futuro vaciados de las categorías espaciales a través de las cuales nos referimos a ellos para poderlos “visualizar”.

De modo que, tal como afirma la autora, el sentido definitivo de la parábola de Kafka, se hace claro al final de la misma, cuando el personaje “Él”,

situado en la brecha del tiempo, que es un presente inmóvil, *nunc stans*, sueña con el momento en el que el tiempo, tomado por sorpresa, haya perdido su fuerza; entonces, la calma se asentará sobre el mundo, no una calma eterna, pero sí una lo suficientemente duradera para darle a “él” la oportunidad de evadirse de las primeras líneas y ser ascendido a la posición de árbitro, espectador y juez fuera del jue-

28 *Ibidem*.

29 *Ibid.*, p. 236.

go de la vida, a quien pueda someterse el significado del lapso de tiempo que se extiende entre la vida y la muerte, porque “él” ya no está implicado en el mismo³⁰.

Lo que parece ser la dificultad que plantea la parábola de la que Arendt se vale, es que el pensamiento abandona el mundo y lo juzga desde afuera, además de que desvía la corriente temporal de su dirección original, sea ésta cual sea (rectilínea o cíclica, como ya señalamos), o de su carencia de dirección. Pero precisamente, al insertarse en la corriente temporal, el yo pensante abre la brecha en la cual se enfrentan, a través de él, el pasado y el futuro, que sin embargo no chocan frontalmente, lo cual los aniquilaría, sino que dan origen a algo que Arendt ejemplifica como lo que los físicos llaman el “paralelogramo de fuerzas”.

Idealmente, la acción de las dos fuerzas que forman nuestro paralelogramo debería determinar una tercera fuerza, la diagonal, cuyo origen estaría en el punto de encuentro y aplicación de las otras dos. Esta diagonal se mantendría en el mismo plano, no saltando fuera de la dimensión de las fuerzas del tiempo pero sí se diferenciaría en un rasgo importante de las fuerzas de las que depende. Las dos fuerzas opuestas, pasado y futuro, tienen ambas un origen indefinido. Vistas desde el presente, situado en medio, una viene del pasado infinito y la otra del futuro infinito. Pero aun no teniendo un comienzo conocido, tienen un fin, el punto en el que se encuentran y chocan entre sí, que es el presente. Por el contrario, la fuerza representada por la diagonal, posee un origen bien preciso, siendo su punto de partida la colisión de las otras dos fuerzas, pero sería infinita respecto a su fin, ya que es el resultado de la acción concertada de dos fuerzas cuyo origen está en el infinito. Esta fuerza diagonal de origen desconocido, cuya dirección la determinan el pasado y el futuro, pero que se ejerce hacia un punto indefinido como si fuera capaz de alcanzar el infinito, me parece una metáfora perfecta para describir la actividad del pensamiento³¹.

LA PARÁBOLA DE FRANZ KAFKA

La ventaja del paralelogramo de fuerzas como imagen del pensamiento, es que refleja más exactamente aún lo que realmente éste es, no realmente un “Él” que desea evadirse del lugar del combate, sino un pensamiento que, al andar por esta diagonal, a igual distancia del pasado y del futuro, aunque la diagonal apunte al infinito, está protegido del vacío por las fuerzas del pasado y del futuro, y enraizado en el presente. Se trata, eso sí, de un presente humano, que sólo se actualiza del todo en el proceso del pensamiento. Es la calma del Ahora de la existencia, que, aunque sacudida por el tiempo, encuentra un nudo de serenidad en medio de la tempestad que es la agitación de la vida cotidiana. E, insiste la autora, “en esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos³². En estas circunstancias, tenemos suficiente distancia como para juzgar acerca del pasado y

30 *Ibid.*, p. 237.

31 *Ibid.*, p. 239.

32 *Ibidem.*



el futuro y asumir la responsabilidad de descubrir su significado, actuando como árbitros y jueces de los asuntos mundanos.

LA ACTIVIDAD DE JUZGAR

A partir de lo analizado hasta aquí, nos interesa particularmente destacar la relación entre el pensamiento y la facultad de juzgar, el juicio. El objeto de la facultad de juzgar es siempre un objeto particular, y si el juzgar se aleja del mundo de los fenómenos, es sólo de manera temporal. Todas las actividades del espíritu tienen en común una tranquilidad peculiar, se apartan de compromisos e intereses particulares. Esto no es nada nuevo, dice Arendt, pues esta retirada con respecto a la acción, ya los antiguos la exigían a la vida del espíritu, ya que no es el actor, sino el espectador quien realmente conoce y comprende el espectáculo.

En efecto, mientras el actor, como parte del todo desempeña un papel, el espectador, por el contrario, al colocarse fuera del “juego” de la vida, cumple con la condición necesaria para ser árbitro, para juzgar, pero también para comprender el sentido del juego. La dis-

tancia que debe asumir quien juzga, no equivale a la retirada del filósofo, que para cumplir su *bios teoreticós* se aparta completamente del mundo de los fenómenos y de las demás personas mientras dura su actividad de pensar. El que juzga, en cambio, permanece en el mundo de los fenómenos, aunque se sustrae a una participación inmediata, contemplándolo todo desde una posición privilegiada.

Por otra parte, y siguiendo a Kant, nuestra pensadora nos hace ver que el veredicto u opinión del espectador, aunque sea imparcial, no es totalmente independiente de las opiniones de los demás. Muy al contrario, debe desarrollar una “mentalidad amplia”³³, de la que hablaremos más adelante, ya que es importante en el campo de la filosofía política. Y así, insistimos en destacar la ventaja del espectador frente al que actúa en una inmediatez que le impide conocer todas las consecuencias de sus actos. “Es el espectador, no el actor quien posee la clave del significado de los actos humanos- los espectadores de Kant, y esto es lo decisivo, existen sólo en la dimensión plural, y así pudo llegar a una filosofía política”³⁴, nos dice la filósofa. Si recordamos la importancia decisiva que la pluralidad humana tiene para Arendt, pues es la condición única de la acción (que es precisamente política y libre) entenderemos la fascinación que en este aspecto, como en muchos otros, ejerce sobre ella el pensamiento kantiano, que nutre el desarrollo original de su propio pensamiento.

Así pues, la facultad de juzgar es un poder que se revela como crucial para la realidad humana y su estadía en el mundo. Lamentablemente, al igual que sucede con el pensamiento, que nos permite tomar distancia con respecto a la realidad, esta capacidad de juzgar puede ser destruida en el individuo, y dar origen a los mayores males, sin que quien no piensa ni juzga, parezca estar fuera de la más anodina normalidad. Sabemos que el caso Eichmann³⁵, fue el que determinó a Arendt a emprender estas formidables reflexiones de *La Vida del Espíritu*, dejando así en claro que las actividades mentales no son extrañas a la *vida activa*, y que muy al contrario, no puede prescindirse de ellas.

La pregunta que se plantea Arendt en la Introducción a *La Vida del Espíritu*, es: “¿puede estar relacionado el problema del bien y del mal, nuestra facultad de distinguir lo que está bien de lo que está mal, con nuestra facultad de pensar?”³⁶, y más adelante insiste: “la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar todo lo que acontezca o llama la atención, independientemente de sus resultados o contenido específico, ¿podía esta actividad estar entre las condiciones que empujan a los hombres a no hacer el mal, o incluso, los “condicionan” frente a él?”³⁷. Esta pregunta hace evidentemente indispensable, no sólo reflexionar sobre la facultad/actividad de pensar, sino sobre el ejercicio de nuestra capacidad de juzgar. Esta última, íntimamente ligada al pensar, no es sino el mismo pensamiento, que una vez de regreso de su diálogo interior, en el cual ha estado en contacto con las representaciones invisibles de lo ausente, los conceptos, se vuelve hacia lo particular del mundo de

33 Ya que formamos parte de una pluralidad.

34 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 116.

35 Ver el libro de ARENDT, H (1967): *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Editorial Lumen, Barcelona.

36 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 15.

37 *Ibidem*.

los fenómenos para dar un dictamen que ha de ser imparcial y desinteresado, so pena de volver espuria la actividad mental y sus posibilidades.

Pero lo que constituye buena parte de la originalidad arendtiana en este punto, es el hecho de poner al descubierto, detrás de la crítica kantiana del juicio, una filosofía política. Así, dice en “La crisis en la cultura: su significado político y social”³⁸: “quiero referirme a la primera parte de la *Crítica del Juicio* de Kant, que bajo la expresión: “crítica del juicio estético” contiene quizá el aspecto mayor y más original de la filosofía política kantiana”³⁹. En efecto, afirma nuestra autora, a diferencia de lo que se ha considerado siempre como el núcleo de la filosofía política Kantiana, que se encontraría en *La Crítica de la Razón Práctica*, es decir la facultad de legislar de la razón, basada en la necesidad de que el pensamiento esté de acuerdo consigo mismo, en la *Crítica del Juicio*, Kant insiste en la necesidad de ser capaz de *pensar poniéndose en el lugar de los demás*. Así,

el poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el *proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo* no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial⁴⁰.

Algunos de los estudiosos del pensamiento de Arendt señalan que para ella la posibilidad de pensar ampliada se debe a la imaginación, es decir, la capacidad no de pensar como el otro sino en el lugar del otro, la capacidad, intersubjetiva y política por excelencia, de compartir el mundo. Este ver el mundo desde el punto de vista del otro, es la percepción política por excelencia. La imaginación nos permite comparar nuestro juicio, no con el juicio real de los otros, sino con el juicio posible, y aquí reside lo interesante, tal como dice en la cita anterior, al destacar que finalmente, con los otros, se llegará a un acuerdo.

Mediante el desarrollo de la imaginación, logramos hacer presentes a los otros, y observar las cosas, juzgar, “colocándonos en el lugar de cualquier persona”⁴¹. Aquí aclara la autora que el pensamiento crítico, que es este pensamiento ampliado, sólo se da cuando las perspectivas de tod@s están abiertas a la inspección. De ahí que el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se ha desvinculado de “todos los demás”⁴² más bien se mueve en un espacio que es potencialmente público, abierto a tod@s.

Según Arendt, este pensamiento crítico o ampliado, no consiste en una compenetración tal que permita saber lo que realmente sucede en el espíritu de los otros, sino en pensar por un mismo, aceptando que el otro tiene su propio punto de vista, y es capaz de moverse de manera de construir un pensamiento sin limitaciones, que parta de las particularidades

38 ARENDT, H. (1996): “La crisis de la cultura: su significado político y social”, en: *Entre el pasado y el Futuro*. Ediciones Península, Barcelona.

39 *Ibid.*, p. 231.

40 *Ibid.*, p. 232. Las cursivas son nuestras.

41 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 519.

42 *Ibidem*.

para llegar al propio punto de vista general que nos permite mirar, contemplar, formar juicios, reflexionar con imparcialidad sobre los asuntos humanos, sin decirnos cómo actuar⁴³.

Es interesante constatar que nuestra autora insiste en destacar que para cumplir la función de juzgar se requiere de la pluralidad, pues los espectadores existen siempre en plural, y cada espectador está implicado con sus co-espectadores, teniendo todos en común el ejercicio de la facultad de juzgar. El juicio reconcilia el pensamiento con el sentido común, que para Arendt es precisamente común a todos, de modo que

si el sentido común ocupa tan alto rango en la jerarquía de las cualidades políticas se debe a que es el único sentido que encaja como un todo en la realidad de nuestros cinco sentidos estrictamente individuales y los datos exclusivamente particulares que captan. Por virtud del sentido común, las percepciones de los demás sentidos revelan la realidad⁴⁴.

El juicio y el sentido común, constituyen pues la bisagra a partir de la cual se articulan la vida activa y la vida del espíritu, que como hemos dicho antes, por muy contemplativa que sea, es también activa. La facultad de juzgar es entonces una de las facultades del espíritu que sólo encuentra su sentido en la acción, sentido que a su vez permite anclar el pensamiento en la realidad.

Para concluir esta sección de nuestro trabajo queremos referirnos a las discusiones actuales con respecto a la manera arendtiana de concebir el rol del juicio. Algunos de los estudiosos de su pensamiento consideran que hay en ella un manejo diverso de este asunto. Hay quienes distinguen incluso dos etapas en su pensamiento sobre este tema, ubicando la primera en la época en que escribe "Comprensión y Política"⁴⁵, y varios de los artículos que aparecen en *Entre el Pasado y el Futuro*⁴⁶. En esta etapa, el juicio vendría a ser una manera de proporcionar orientaciones para guiar la acción hacia el logro del consenso, y estaría marcada más por Aristóteles que por Kant.

Sin embargo, a partir del juicio a Eichmann y todo lo que de ello se derivó para nuestra autora, no solo a nivel de la obra que escribió sobre este asunto, sino a nivel de los nuevos interrogantes que enfrentó su pensamiento, y que se reflejan como hemos visto, particularmente en las cuestiones que se plantea en el Prólogo de *La Vida del Espíritu*, Arendt entendería ahora más bien el juicio como una categoría moral. De tal modo, que no se trataría de volver a los valores universales perdidos, para recuperar la capacidad de distinguir el bien del mal y actuar en consecuencia, sino que sería el discernimiento individual el que, aún en los momentos en que los códigos éticos dejan de funcionar, permite apartarse del mal y escoger el camino del bien. Para muchos, con esto, Arendt estaría cayendo en la típica postura metafísica de la Filosofía Occidental y Moderna que destaca la importancia de la conciencia, aunque desprovista por lo general de un contexto real. Y mientras unos consideran valiosa la influencia aristotélica a este respecto en la autora, y denigran del sesgo

43 *Ibid.*, pp. 519-520.

44 ARENDT, H (1993): *La Condición Humana*. Op. cit, p. 231.

45 ARENDT, H (1995): "Comprensión y Política", en: *De la Historia a la Acción*. Op. cit.

46 ARENDT, H (1996): *Entre el pasado y el Futuro*. Op. cit.

kantiano posterior, otros por el contrario, consideran como beneficiosa la adopción de la perspectiva kantiana, que permite conciliar el punto de vista del actor con el del espectador, y la formulación de una teoría del juicio “democrática”, de modo que el juicio no sería sólo el lote de unos pocos privilegiados, sino que estaría a disposición de todos.

Es pues muy larga y compleja la discusión entre estos distintos intérpretes de la teoría arendtiana del juicio, pretendiendo cada quien interpretar realmente la palabra “definitiva” de la autora a este respecto. Una palabra que sin embargo, pensamos, no puede pretenderse que sea única en una autora que de hecho nos está proporcionando varias modalidades de juicio: político, moral, histórico, pero enfatizando en el hecho de que la Facultad de juzgar es una y autónoma. En este sentido ratificamos la postura que hemos mantenido a lo largo de este artículo y coincidimos con Simona Forti cuando afirma que aunque Arendt no logró resolver como deseaba la separación originada desde Platón entre pensamiento y acción, “esto, más que como una promesa fallida o una desviación de los propósitos originarios, debe considerarse como un resultado inherente a las premisas de este pensamiento, crítico, radical y antisistemático, pero bastante más coherente de cuanto la autora misma quisiera admitir”⁴⁷.

EL PENSAMIENTO Y LOS ASUNTOS HUMANOS

El pensamiento pues, si lo entendemos como aplicación del juicio a los objetos particulares, es decir, como facultad de juzgar, tiene un rol muy importante en la forma como modelamos y producimos nuestra realidad mundana, particularmente en el plano fundamental en el que se activa nuestra libertad, es decir, en el plano de lo que la autora llama los asuntos humanos.

Cada vida humana revela una historia y contribuye a la elaboración de la historia de la humanidad, porque el humano es un ser actuante. La Historia es el resultado de actos humanos muy frágiles, ya que a partir de cada decisión en libertad, surge un acto que entra inevitablemente en una red de relaciones que, como una acción en cadena están preñadas de consecuencias ilimitadas e impredecibles. Su pleno significado sólo se revela cuando ha terminado con todas sus consecuencias, y no siempre para todos l@s actor@s. Incluso, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que “su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa”⁴⁸

En este sentido, señala Arendt que “El acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la semilla de la misma ilimitación e imprevisibilidad; un acto, un gesto, una palabra, bastan para cambiar cualquier constelación. En la acción, por oposición al trabajo, es verdad que nunca podemos saber qué estamos haciendo”⁴⁹. A lo anterior, agrega nuestra pensadora una característica de la acción humana que la convierte en más peligrosa aún, y es su irreversibilidad, al no tener ninguna posibilidad de deshacer o dar marcha atrás en lo que hemos hecho. Sin embargo, ante estas características tan descorazonadoras de la acción, que nos enfrentan a la ignorancia con respecto a las verdaderas consecuencias de

47 FORTI, S (2001): *Vida del Espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre Filosofía y Política*. Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer. Madrid, p. 428.

48 *Ibid.*, p. 253.

49 ARENDT, H (1995): *De la Historia a la Acción*. Op. cit., p. 106.

nuestra capacidad de actuar, y a la incapacidad de deshacer lo que ha sido hecho, Arendt plantea unos paliativos que revelan a la vez su perspicacia y los canales, poco usuales entre los filósofos, por los que también discurría su pensamiento.

Hay pues según ella, una forma de redimir a la acción de estas desastrosas características. Introduce para ello y desarrolla las nociones de promesa y perdón. El perdón, relacionado con el pasado, permite deshacer lo hecho, mientras que la facultad de hacer y mantener promesas, incorpora partículas de seguridad que nos permiten seguir adelante. “A este respecto, señala, perdonar y hacer promesas son como mecanismos de control establecidos en el propio seno de la facultad de iniciar procesos nuevos y sin fin”⁵⁰. Podría decirse que, siendo la acción una facultad tan llena de escollos y problemas, más nos valdría prescindir de ella y retirarnos a posiciones más seguras, lejos de la vida público-política, y encerrarnos en la tranquila “seguridad” de nuestra vida privada e íntima, interior. Sin embargo, la respuesta arendtiana nos indicaría que, si bien la acción es una facultad tan “peligrosa”, no podemos ni debemos prescindir de ella, pues constituye según nuestra autora la máxima expresión de nuestra realidad humana.

En efecto, afirma Arendt que, “una vida sin acción ni discurso —y esta es la única forma de vida que en conciencia ha renunciado a toda apariencia y vanidad en el sentido bíblico de la palabra— está, literalmente, muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no es vivida entre los hombres”⁵¹.

Ésta, ciertamente, puede ser la opción de quienes de manera radical se apartan de la llamada vida mundana para consagrarse enteramente a Dios, en congregaciones religiosas de tipo conventual, en las cuales se trata precisamente de anonadar el propio yo para dejar paso a la pura Presencia de Dios y entregarse completamente a Ella. Pero éstas son excepciones muy dignas y respetables, incluso envidiables, de las que no nos corresponde ocuparnos aquí, y que además, si fuese la opción de tod@s l@s human@s, acabaría con la realidad del mundo tal como lo conocemos y lo describe Arendt en *La Condición Humana*.

Retomando el pensamiento de nuestra autora, hemos de recordar que, el lapso de la vida humana, entre su nacimiento y su final, encuentra su sentido e importancia en el comenzar siempre algo nuevo, ya que aunque nacemos para morir, no hemos nacido para tal fin, sino para renovar el mundo. Esta visión de las cosas humanas, de la vida humana en particular, le proporciona al proceso de la acción, una fuerza que nunca se agota sino que crece y se multiplica, y se convierte en una promesa.

El pensamiento de Arendt nos permite afirmar que cada nuevo nacimiento reafirma el carácter originario, iniciador, de lo humano, y esto garantizará una historia nunca conclusa, porque será la historia de seres cuya esencia es comenzar. En párrafos anteriores hemos expresado, interpretando a Arendt, que la esencia de la acción es el comienzo. La pensadora sostiene que la comprensión, el pensamiento en su búsqueda de sentido, es igualmente un proceso sin fin por el cual tratamos de reconciliarnos con la realidad. Es el modo específicamente humano de estar vivo y su resultado es el otorgamiento o captación de sig-

50 ARENDT, H (1993): *La Condición Humana*. Op. cit., p. 107.

51 *Ibid.*, p. 201. Aquí, partiendo de la versión original en inglés, ARENDT, H. (1959): *Human Condition*. Doubleday Anchor Books, New York, hemos corregido la traducción española que decía simplemente: “ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres”

nificado. Es el modo de aceptar y entender lo irrevocable y la única forma de evitar las limitaciones de la experiencia directa, demasiado próxima, o del conocimiento artificial, incapaz de dar cuenta de lo nuevo.

COMENTARIOS FINALES

Para concluir, señalaremos lo que nos parece ser la propuesta que Hannah Arendt le hace a las nuevas generaciones. Nuestra pensadora recuerda a todo nuevo ser humano, que debe descubrir su propio camino de pensamiento a partir de la inserción de su presente entre un pasado y un futuro; debe, además, dar existencia a obras trascendentales, en medio de la siempre cambiante transitoriedad del mundo. Es allí donde debemos ubicarnos, en el punto de ese presente que nos permita descubrir el significado de nuestro propio actuar y de nuestro propio proceso de pensamiento limitados ambos por un pasado, por un recuerdo, por un pensamiento anterior, y por un futuro cuya infinitud está lleno de interrogantes y de retos. En ese sentido, uno de nuestros mayores desafíos, en los convulsionados tiempos en que vivimos, y que le confiere toda pertinencia a su pensamiento, consiste en comprender la importancia de la esfera público-política, y la necesidad de participar en ella, a partir de una libertad que deseamos mantener y enriquecer en un mundo en el que todas las particularidades, diversidades y diferencias tengan su lugar, y en el cual, las antiguas tragedias ya no se repitan más.



La pregunta por el sujeto histórico. Consideraciones preliminares sobre su exigencia socio-política y su problemática historicidad

The Question of the 'Historical Subject'. Preliminary Considerations
about its Socio-Political Demands and its Problematic Historicity

Aníbal FORNARI

CONICET- UCSF – UNL, Santa Fe - Argentina

RESUMEN

La abandonada cuestión del sujeto histórico desde la des-construcción meramente negativa y algo superficial de los mega-relatos propios de la filosofía moderna culminante, retoma su actualidad filosófica en el momento de la denominada globalización, coincidente con una general decadencia de la cultura y de la responsabilidad política. La mencionada cuestión es acuciante para quienes, por diversas razones, no se conforman con el desconcierto o no pueden quedar conformados en él, sea por la conciencia de la tarea que la existencia histórica implica, sea por el apremio que recibe su posición de algún modo determinante en la historia contemporánea. Este trabajo aborda el tema desde un planteo preliminar –dividido en dos partes– que intenta primero demostrar, desde el actual redimensionamiento de la decisiva importancia de la sociedad civil para una democracia viva, la necesidad de abordar el sentido de la configuración del sujeto histórico; en segundo lugar, muestra lo decisivo de una recapitulación, en paralelo con lo anterior, de la experiencia fundante y de las tesis básicas que determinaron el potente resurgimiento mo-

ABSTRACT

The abandoned question of the historical subject from the merely negative and rather superficial deconstructions made by mega-narrations belonging to the latest modern philosophy retakes its philosophic actuality at the moment of so-called globalization, coinciding with a general decadence of political culture and responsibility. The aforementioned question is pressing for those who, for different reasons, are not satisfied with the bewilderment or cannot agree with it, either due to awareness of the task that historical existence implies or due to the pressure that its rather determining position in contemporary history receives. This study approaches the subject from a preliminary question, divided in two parts, that tries first to demonstrate from the current re-dimensioning of the decisive importance of civil society for a living democracy, the need to approach the sense of configuring the historical subject. In second place, it shows the decisiveness of a recapitulation, parallel to the preceding, of the founding experience and the basic theses that determined the powerful modern revival of this question,

derno de esta cuestión, bajo el signo del “sujeto colectivo”, para deslindar el horizonte de un nuevo tratamiento de la misma.

Palabras clave: Sociedad civil, subjetividad metapolítica, liberación histórica, modernidad gnóstica, Feuerbach/Marx.

under the sign of the “collective subject,” in order to define the horizon for a new treatment of this theme.

Key words: Civil society, meta-political subjectivity, historical liberation, gnostical modernity, Feuerbach/Marx.

La cuestión del “sujeto histórico” está motivada por la exigencia de profundizar el sentido de la *centralidad creativa* de la sociedad civil para una *democracia viva*. Por un lado, aquella es reconsiderada por la actual filosofía política como plexo asociativo *pre-político* donde se pone a prueba el grado de estima de sí y de decisión por la propia existencia que tienen los individuos que traman un conjunto social. A través de la capacidad de iniciativa innovadora, de la voluntad de una vida razonable y de una cooperación constructiva, de un poder de autogestión y de corrección responsable, los individuos generan diversos tipos de obras y de instancias asociativas libres, cual múltiples formas de responder a sus aspiraciones y necesidades en condiciones históricas dadas. De los cuatro grandes problemas que todo hombre se ve impulsado a afrontar con su razón y libertad – significado, afectividad, expresividad y convivencia –, en esta manifestación pre-política de la sociedad civil reciben especial énfasis la respuesta al problema afectivo, a través de las relaciones más íntimas que desembocan en la familia y en los varios vínculos de amistad y solidaridad, y la respuesta al problema expresivo mediante el trabajo y sus diversas formas de operatividad y asociación. Ahí surgen específicas instituciones que requieren también de un marco institucional más abarcador de tipo jurídico-político que consolide y resguarde la radicación geo-económica, la pluralidad de perspectivas culturales, las condiciones para el ejercicio de las actividades normales y para la resolución razonable de conflictos entre perspectivas, intereses y conductas, en un espíritu de justicia como equidad. Esta articulación pre-política de la sociedad civil remite intencionalmente al Estado –y a los partidos políticos que compiten por gobernarlo– como instancia necesaria para su consolidación armónica y su permanente necesidad de pacificación, hasta el ejercicio legítimo de la coerción.

Por otro lado, por la misma índole de las problemáticas humanas enunciadas y por el hecho de que ellas generan *dos instancias asimétricas* e inevitables de totalización de la existencia y de la sociabilidad civil, esto es, a nivel del significado que da la forma de vivir todas las demás problemáticas y a nivel de la convivencia general que polariza también en relación al Estado todas sus libres instituciones, la sociedad civil es también el lugar de superación de su carácter pre-político y se constituye como un plexo asociativo *meta-político*. La primacía del arraigo, personal y comunitario, en el nivel del significado omnienglobante –para decirlo con Rawls– tiende a darle su justo valor y su límite crítico a la totalización política. En ésta, las personas en cuanto ciudadanos delegan –confiando, arriesgando y, en lo posible, controlando– algunos aspectos de su poder de deliberación y decisión, concernientes también a todos los demás ciudadanos habitantes. Esta restricción consciente y razonable se da sobre todo en la medida en que su vivir con sentido crítico la finalidad de todos los fines tiene más peso, mayor horizonte ontológico e histórico, y más perentoriedad existencial que la de esa necesaria e importante institución que polariza la sociedad ci-

vil hacia la esfera del Estado democrático. La instancia meta-política exige un nuevo paso respecto a otras aproximaciones realizadas¹, en el sentido de una objetivación crítica de la dinámica histórica creativa de la sociedad civil, incidente también, aunque no sólo, sobre la reconstrucción de la decadente actividad política y la desnaturalización de la democracia y de la responsabilidad de facilitar el desarrollo de los pueblos a través del reconocimiento de su libertad sustantiva y de una tensión a la equidad siempre revisada. Ya es significativo que, en la perspectiva de estas denominaciones, se afronte el problema de un tercer aspecto —el *intra-político*, diría— de la sociedad civil. Esto es especialmente importante cuando los partidos políticos tradicionales se indiferencian sustancialmente, porque ha colapsado su representatividad cultural y su interdependencia con la base social, quedando encerrados como “clase” política. También como superación de mentalidades largamente hegemónicas que hacían del sistema del Estado o del mercado los protagonistas de la historia, mientras la persona y su red de relaciones era reducida al individuo, cuya relevancia pública se restringía al uso de la razón instrumental y al ejercicio de una praxis productiva de-culturi-zada, representada tan sólo en términos de clase económico-social en pugna. La cuestión del sujeto histórico fluye, entonces, como posibilidad de una cuarta instancia superadora de la tendencia a la homologación de la misma sociedad civil. Esto implica individualizar el factor que la re-crea y la sustenta, desafiándola *desde una nueva instancia de experiencia a replantear las razones de su misma existencia como pluralidad*.

1. GIRO A LA CUESTIÓN DEL SUJETO HISTÓRICO DE LA SOCIEDAD CIVIL

1.1. La razonabilidad política del pluralismo democrático se nutre de la razón personal ordenadora de la propia experiencia, histórica y culturalmente signada. Se trata de una *racionalidad totalizante* en la apertura de su perspectiva intencional, *alterativa* en su referencia a la consistencia originaria de lo dado a la presencia y *crítica* en su carácter personal de recuperación actualizada del sentido originario de lo *existente*, recurrentemente enmascarado por la obviedad establecida sobre las *cosas*. Asumir y destrabar el concepto de *razón pública* de John Rawls significó atribuirle también al carácter público de la persona activamente entramada en la sociedad civil, a través de la dialéctica asimétrica entre *razón pública política* —que pretendía monopolizar y reducir el sentido público de la razón a los procedimientos en función del consenso político— y la más amplia, personal e histórica *razón pública cultural*. De no primar activamente esta forma de la racionalidad y de la praxis en la sociedad civil, ésta cede su espacio a la primacía del resentimiento, la violencia y las relaciones de dominación siempre recurrentes, desencadenando una dinámica prepotente, acaparadora del Estado como único factor público, donde se impone algún sector hegemónico para obtener privilegios y para sobreponer su particularismo sobre los demás, frente al vacío producido por los “sujetos ausentes”. O se mantiene vivo el correlativo ideal y criterio de la verdad y de la libertad experimentados en la vida social cultivada en la práctica de

1 Cfr. FORNARI, A (1997): “Estado y sociedad civil. Una aproximación desde la tesis de las ‘dos ciudades’, a partir de Habermas y Rawls”, *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, n° 125, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, pp. 57-77; Ibid (2001): “Equidad política, pluralidad cultural y comprensión del pasado histórico, desde Paul Ricoeur y John Rawls”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 6, n° 14, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 80-93; Ibid (2003): “Razonabilidad política y razón cultural. Proyección crítica de la idea de razón pública de John Rawls”, *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe* (República Argentina), Santa Fe, pp. 83-106.

dar forma a la afectividad, a la expresividad y a la convivencia más humanas, o se resbala incautamente hacia el pozo ciego de la violencia. La perspectiva del *liberalismo político* de Rawls confirma esta exigencia, pues —dice—

sería desastroso para la idea de una concepción política de la justicia verla como *indiferente, o escéptica, hacia la verdad, mucho más que en conflicto con ella*. Tal escepticismo o tal indiferencia pondría a la filosofía política en oposición con numerosas doctrinas comprensivas [vigentes en la sociedad civil], y así haría fracasar desde el principio los objetivos de lograr un consenso traslapado².

Sin esta actividad meta-política faltarían los presupuestos mismos de una vida política relevante, basada en una pluralidad consistente, cimentada en el ejercicio pluridimensional de la razón, articulada en sus formas de abordar e indagar los diversos estratos de la experiencia. Este trasfondo social de personas educadas en vivir un camino de identificación propia y seguramente compartida, capacita a vivir una auténtica pluralidad cultural en un diálogo serio y productivo entre “sujetos presentes”, informados por una más amplia voluntad de convivir y cooperar. En cuanto tales, son resistentes al totalitarismo y a ser englobados en un sistema ideológico que debería constituirlos en sujetos mediante la lucha política, la que, así, tiende necesariamente a histerizarse. Rawls observa agudamente: “la aceptación de la concepción política [de la justicia] no es un *compromiso entre quienes sostienen diferentes puntos de vista* [ante todo, en lucha individual o colectiva], sino que se *fundamenta en la totalidad de razones especificadas dentro de la doctrina comprensiva que profesa cada ciudadano*”³. Un ciudadano real, educado, es personal portador de la misma y no, entonces, de cerradas necesidades parciales, retazos de valores en boga, teorías particulares fragmentarias o meros sentimientos de pertenencia gregaria que, por ser confusos son potencialmente violentos. La distinción entre pensamiento comprensivo y concepción política de la justicia posibilita la relación activa entre ambas dimensiones a través del consenso traslapado, en el que se decantan las pautas del pacto constitucional y sus consecuentes regulaciones institucionales. Una *primera ventanilla* sobre la cuestión del “sujeto histórico” estriba en advertir la *magnitud de la dimensión de totalidad y alteridad* de la que la política se nutre para ser sensata y realizar su cometido. Bien afirma Hannah Arendt que la esfera política,

a pesar de toda su grandeza es limitada, no abarca la totalidad de la existencia del hombre y del mundo. Está limitada por las cosas que los hombres no pueden cambiar según su voluntad. Sólo si respeta sus propias fronteras, ese campo donde tenemos libertad para actuar y para cambiar podrá permanecer intacto, a la vez que conservará su integridad y mantendrá sus promesas. En términos conceptuales,

2 RAWLS, J (1993): *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York; Ibid., (1995): *Liberalismo político*, FCE, México, p. 151 [Cursivas y corchetes, míos].

3 Ibid., p. 169 [Cursivas mías].

podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar, en términos metafóricos, es el espacio en el que estamos y el cielo sobre nuestras cabezas⁴.

1.2. Lo trágico —pero también el perfilarse de un tiempo oportuno— es cuando la esfera política, convertida en “clase” divorciada de la sociedad, ha perdido el interés de conservar su integridad y mantener sus promesas, al olvidar el sentido del límite del poder y de la precisa responsabilidad que le ha sido delegada. Pero si la sociedad civil, que “debería” estar viva —condicional que abre una *segunda ventanilla* especialmente interrogativa sobre la *diferenciación* entre *sociedad civil* y *sujeto histórico*—, está por el contrario atomizada en el particularismo de intereses de corta vista y de corta vida, entonces, lo más grave (y probable) consiste en que la “clase” política misma no sea sino la expresión de *esa* creciente homologación mental, en la que el pluralismo político es irrelevante porque carece de reales diferenciaciones nutrientes a representar. La desvinculación respecto de los sujetos sociales y culturales (dados por desaparecidos) deja de generar personalidades políticas y de darle consistencia al debate deliberativo, asimismo a las proyecciones y a las decisiones políticas en el marco de la pluralidad social y de la presencia internacional. ¿Hasta qué punto, entonces, una sociedad civil de-culturada será capaz de transformar una “clase” política disciplinada para apoltronarse en el Estado? ¿No será necesario apuntar a algo nuevo que haga resurgir el dinamismo plural de la misma sociedad desde una energía polarizante de su libre consistencia, sin que su preocupación sea ante todo *la política*, sino más bien la *dimensión existencial e histórica de una reconstrucción antropológica* que, como consecuencia, rehabilite *la dignidad de lo político*? Porque —como lo señala Rawls—

la estabilidad de esta unidad [política pluralista] *depende fundamentalmente* del *contenido* de las doctrinas filosóficas, religiosas y morales disponibles que convergen en el *consenso traslapado*. Este consenso traslapado parece *mucho más estable* que el consenso basado en perspectivas que expresan escepticismo e indiferencia hacia los valores filosóficos, religiosos y morales, o que consideren la aceptación de los principios de justicia como un simple y prudente *modus vivendi*, dado el equilibrio existente de fuerzas sociales⁵.

También sería desastroso asimilar sin más la pluralidad de formas asociativas al concepto de *comunidad*, más aún cuando se lo hace en referencia a la política como forjadora primaria de la comunidad nacional y del bien común. La des-construcción del concepto de comunidad, en cuanto atribuido a la praxis política dirigida al gobierno del Estado, es condición para entender correctamente la *estatura excepcional* que ha de tener *la comunidad* atribuible a un posible sujeto histórico.

La comunidad —dice acertadamente Roberto Espósito— no puede traducirse al léxico filosófico-político más que a costa de una insostenible distorsión —o incluso perversión— de la que nuestro siglo tuvo una experiencia muy trágica. Esto puede

4 ARENDT, H (1996): “Verdad y política”, en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*, Península, Barcelona, p. 277.

5 RAWLS J (1996): “La justicia como equidad: Política no Metafísica”, *Agora*, n° 4, Verano, p. 47 [cursivas y corchetes míos].

parecer una contradicción con la tendencia de cierta filosofía política al identificar en la cuestión de la comunidad su objeto propio. Pero justamente esta reducción a ‘objeto’ del discurso filosófico-político es la que distorsiona a la comunidad, desvirtuándola en el momento mismo en que intenta nombrarla, recurriendo al lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y del fin⁶.

¿Es la comunidad una “propiedad” de los sujetos que reúne como ya pertenecientes a un mismo conjunto? ¿Es la comunidad un “agregado” capaz de domesticar el brío del “sujeto natural” hobbesiano para “sujetarlo” a una comunidad, cual subjetividad superior a su identidad personal? Esposito considera que, si por comunidad se entiende un “pleno” que es un fin en sí mismo porque ella realiza el “bien común”, entonces, la comunidad sería lo que nos es más propio, ya sea que uno deba apropiarse de lo que todavía “no es nuestro común (comunismo)”, ya sea que uno ponga en común lo que “ya nos es más propio (éticas comunicativas)”. Lo paradójico –prosigue– “es que lo ‘común’ se identifica con su más evidente opuesto: es común lo que une en una única identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual– de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que le es común”⁷. Desde el punto de vista del “sujeto histórico”, por el contrario, la comunidad sería un acontecimiento revolucionario, radicalmente alterativo en su sustentación y personal en su adhesión y verificación, en el que *imprevistamente se encuentran los que ante todo son extraños entre sí*.

1.3. En un sugestivo artículo donde pone de relieve la puntual trascendencia histórica del concepto de libertad negativa reinsertando, ante el panorama indicado, el concepto de revolución en el ideario democrático, Julio De Zan concluye, en sintonía con la Arendt, que:

Una revolución es un nuevo comienzo. Es claro, sin embargo, que no es posible comenzar de la nada. La revolución posible tiene que contar con la realidad, con las condiciones históricas que ella no puede modificar, y apoyarse de alguna manera en ellas. (Pero...) si la idea de revolución es antidemocrática, si el concepto de *revolución democrática y no violenta* es contradictorio, o absolutamente utópico, entonces la democracia quedaría privada de la posibilidad de regenerarse o de fundar una nueva república siempre que las viejas instituciones hayan perdido la aptitud de auto-corrección de sus deformaciones mediante los procedimientos normales. No es posible privar a los hombres y a los pueblos del ejercicio de su libertad fundamental de decir que no, de cambiar, de proyectar nuevos comienzos en la historia de la sociedad y de pensar otras instituciones que hagan posible más democracia, más justicia y más libertad⁸.

6 ESPÓSITO, R (2003): *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 21-22.

7 *Ibid.*, p. 25.

8 DE ZAN, J (2002): “Decir que no”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe (República Argentina)*, n° 10, pp. 148-149.

Una *tercera ventanilla* hace resurgir aquí la cuestión del “sujeto histórico” como *nuevo comienzo*, apoyado en *condiciones históricas* que no se pueden manipular arbitrariamente porque la libertad negativa expresa la previa y dada positividad existencial del yo, con su conjunto de exigencias originarias en relación con una historicidad cuya estatura como correlato generativo y crítico del yo, hay que empezar a reconocer y explorar de nuevo en su *focus excepcional*, generador de la historicidad de la historia. Sobre todo por la referencia al significado más profundo del concepto de *revolución* que, en la estela de Herbert Marcuse, hace ahí De Zan. Se remite, indirectamente, a la *meta-categoría de alteridad* (otro mundo en el mundo) en cuanto correlativa a la infinitud del deseo de vida, cuya pulsión “metafísica” es el desde donde de toda negatividad ejercida sobre la cosificación de lo dado en su apariencia establecida. Lo cual es una clave decisiva para advertir la radicalidad ontológica que implica un *sujeto histórico en cuanto revolucionario*, que no se inventa desde la nada del ser.

1.4. Los pueblos *nacen y renacen* del impacto y del desafío que se da entre las exigencias infinitas de la afectividad y de la razón implicadas en el deseo-de-ser, encarnadas en el encuentro con un hecho humano excepcional porque iluminador de la realidad vivida en la ambigüedad de la situación, re-abierta sobre un nuevo horizonte. El atractivo del encuentro comporta también reconocer el desplazamiento de la representación normal o preconcebida de la realización de las demandas inmediatas del deseo, para recuperarlas de “otra” manera. En esa intriga o trama se vislumbra el alba de una antes impensada promesa *real* de vida mejor. Ésta no es una utopía sino que se corporiza en el testimonio de un carisma personal que atrae la totalidad de la otra persona a una singular amistad libre porque destinal, sin objetivos parciales predeterminados sino por la verdad del significado generativo de la amistad misma. Así es lanzada a la verificación del contenido liberador de la propuesta que, por ser total, remite a una total libertad. Desde las más diversas y hasta conflictivas proveniencias esa amistad se dilata en la misma dinámica. Lo propio de un carisma es, entonces, la singularidad de un temperamento que implica la totalidad de las relaciones en la tensión de un punto de fuga alterativo que lo origina y del que ontológicamente depende. Por eso es una amistad educativa en la conciencia crítica y sistemática de la nueva experiencia en acción. En este sentido se expresa como cultura nueva o renovada que se corporiza ante todo entre quienes reconocen y siguen esa amistad, que también implica la apertura a todos. Es decir, a la singularizada universalidad humana, en la medida en que la circunstancia de los encuentros, la curiosidad de la razón y la disponibilidad de la libertad del otro lo permitan. La verdadera comunión generada en esta *dialógica destinal* es la matriz de un pueblo. Éste nace como *acontecimiento* porque es siempre entre diversos, entre extraños y hasta enemigos que, impensadamente, llegan a encontrarse metidos en una amistad profunda que no habían seleccionado, ni programado, ni tal vez buscado. Lo que prevalece en un pueblo es el don de una sabiduría educativa capaz de ir enriqueciéndose con lo “otro” que encuentra y con los desafíos implicados en las cuatro formas básicas del problema humano. No se produce un pueblo desde la destreza discursiva, ni desde la capacidad político-organizativa encuadrante. En este sentido los pueblos sólo existen como tales en cuanto *aparecen* como un don renovado que tiene la misma “forma” meta-política” (ni pre- ni anti-política) *de su no-necesario nacimiento*. Los “Estados” con sus “prohombres” son, en cambio, formaciones necesarias que se hacen y rehacen. En el mejor de los casos son históricamente consecuentes con el nacimiento de un pueblo que tuvo la capacidad de reanimar y amalgamar agrupaciones diversas, dispersas y hasta contrapuestas; otras veces son derivaciones con buena dosis de artificio impuesto y anti-histórico. Con su necesaria atribución coercitiva y punitiva –como dice Agustín– los Estados expresan la necesidad de la pluralidad humana

de organizarse para una vida social estable y duradera, a sabiendas de que como individuos libres también están inclinados al mal y a la consecuente insatisfacción que los hace irreconocibles en sí y entre sí, enfrentándolos hasta la violencia que el mismo estado debe reprimir. Aunque, en general, los mismos Estados son también hijos del asesinato, constituidos tras dirimirse violentamente un proceso conflictivo interno y externo. Pero los mismos “pueblos” sufren la usura del tiempo. Al establecerse y dilatarse, se organizan y sectorizan como “sociedades”, decantan ventajas y desventajas que tienden a fosilizarse. Prevalece entonces lo instrumental y las relaciones de dominación, mientras se oscurece la conciencia del acontecimiento y de la finalidad última encarnada en la forma de su nacimiento. Con lo que lo instrumental ya no sabe para donde ir y tiende a decaer en todas sus formas o a ponerse al servicio de una dinámica autodestructiva. El tiempo distancia del ímpetu *ético* en el que un pueblo siente que su *existencia es no-obvia* y que desde ese don necesita vivir y proyectar su *memoria verificadora* (ni siquiera una auténtica relación varón-mujer crece y perdura sin esta forma de memoria). Porque no es un mero artefacto programado que, al desgastarse, se rearma o se deja para rehacer otro objetivamente mejor. Los Estados en el mejor de los casos se construyen y reforman. La categoría de *pueblo*, como conciencia viva y sistemática de su existencia como don y de la realidad como acontecimiento, constituye un *cuarto indicador* del sentido de un “sujeto histórico”.

1.5. La *centralidad* de la sociedad civil significa que ella tiene entidad pública, ante todo como *instancia creadora de riqueza*. La confusión de lo público con lo estatal se reproduce desde la sospechosa mirada del estatismo mental sobre la prosperidad libre y solidaria de iniciativas personales, familiares y asociativas, que así tienden a ser despojadas de su básica significación pública y a ser reducidas a coto de recursos fiscales, bajo el pretexto de un justiciero protagonismo estatal. El Estado (y asociaciones deformadas en paraestatales), en vez de evidenciar, describir y discutir con la sociedad sobre cómo incrementar los recursos de los que una nación está dotada y de ser concebido como promotor de condiciones de equidad para la creación de riqueza por parte de la sociedad, tiende, por el contrario, a concebirse exclusivamente como distribuidor de una *riqueza estática*, que bloquea el desarrollo de los pueblos. La sociedad civil se reduce a un *conglomerado extrínseco* cuando los individuos y sus múltiples asociaciones se definen sólo por intereses parciales cuya más amplia visión es referida al sistema del mercado y del Estado. Es como si faltase una *educación orientada a privilegiar el desarrollo humano como riqueza fundamental*. El carácter particular de cada actividad es humano si en él actúa el nexo crítico con el ideal, con la finalidad de la existencia. De lo contrario la actividad queda encerrada en el perímetro estrecho y conservador de un interés instrumental. Esto se muestra cuando cada eslabón de una cadena de acción y de producción intenta crecer a expensas de los otros, en lugar de ampliarse con realismo solidario hacia el reconocimiento y la ampliación de la *cadena de valor agregado* que toda actividad implica, por el hecho de estar socialmente vinculada. La capacidad de involucrar a otros sectores y a potenciales usuarios y adquirentes de sus productos y servicios requiere un sentido del progreso como educación de la mirada sobre las posibilidades que abre el conjunto de la dinámica de la sociedad civil nacional y transnacional. Solidaridad y competencia se tornan términos excluyentes cuando el actuar está determinado por la sola lógica del cálculo inmediato. Mientras la auténtica dinámica social renace desde una *educación que agudiza la mirada* sobre la realidad considerada en la *totalidad de sus factores*. Un *cambio cultural de la subjetividad de la sociedad* es, entonces, otro *indicador* de la pregunta por el “sujeto histórico”.

1.6. En un Estado de decadencia de la política en mera “clase”, ésta no sólo no está dispuesta a recibir activamente de la sociedad indicaciones básicas y permanentes de políticas de Estado para el desarrollo integral y la concomitante superación de la miseria social, suponiendo que la sociedad civil las emita en un marco de razonabilidad consistente y las articule como protagonista creativo y responsable y no como mera protesta cómplice del estatismo. Esa “clase” tiende también a desconocer o a manipular el mismo pacto constitucional en función de su perpetuación como clase divorciada de la sociedad, que hace un usufructo privatista del Estado. Para reconstituir el sentido del Estado despojándolo de las hojarascas del estatismo, para fortalecer su especificidad funcional respecto a la sociedad civil y facilitarle su dinámica creativa hasta el nivel transnacional, se requiere que la misma sociedad civil, con su pluralidad de formaciones y perspectivas, y en las mismas actividades que ya ejerce, se conciba a sí misma como portadora originaria de la responsabilidad política. Esto es muy bien recalcado por De Zan cuando habla acerca de “los sujetos de la política”. Para ello es preciso hacer que surja una nueva conciencia personal y asociativa de ser una presencia pública que no necesita ser mediada y representada para acceder a la *percepción intencional del conjunto de exigencias humanas de la vida social*. Lo que implica una *nueva forma de compromiso con el sentido de la propia particularidad*. Los sujetos de la sociedad no sólo han de concebirse como origen del poder político sino también como lugares de actualización del sentido humano del poder. Lugares *educativos* de *auténticos estadistas*, sea en la cúspide del Estado sea en el llano del ambiente del propio trabajo. Lo cual requiere *profundizar la correlación entre identidad exigente y formación del ciudadano*. Pues, como sostiene Rawls, “la aceptación de la concepción política [de la justicia como equidad] no es un *compromiso entre quienes sostienen diferentes puntos de vista*, sino que *se fundamenta en la totalidad de razones especificadas dentro de la doctrina comprensiva que profesa cada ciudadano*”⁹. Un *sexto indicio*, entonces, interroga por el “sujeto histórico”. Porque: ¿desde dónde y cómo se da ese cambio cultural capaz de potenciar las diferenciadas formas de la subjetividad de la sociedad, que han de ser portadoras del sentido de lo público y de la responsabilidad de lo político desde la “totalidad de razones especificadas dentro de la propia doctrina comprensiva”? ¿Quién genera y qué conjunto de factores ha de articular racionalmente y verificar existencialmente un *movimiento de educadores encarnado en la pluralidad de espacios públicos* de la sociedad, activamente dispuestos al riesgo de que acontezca o no lo que los supera —un *hombre nuevo*— y que ningún artificio doctrinario-didáctico garantiza? ¿Desde dónde emerge un *sujeto revolucionario* que no caiga en la trampa de las revoluciones involutivas de las que estuvo plagado el mapa contemporáneo del mundo y que entronaron al Estado como protagonista de la historia para generar un hipotético hombre nuevo, que se decantó en el tiempo como individuos escépticos, mafias expoliadoras y un capitalismo mental que concibe la vida como lógica de la mercancía, peor que el que pretendieron políticamente superar? Pues, como dice Karl Marx: “los hombres cambiados resultan de circunstancias distintas y de una educación distinta, desde que las circunstancias son transformadas por los hombres y el propio educador necesita ser educado”¹⁰.

9 RAWLS, J (1995): *Liberalismo político*, op. cit., p. 169 [Cursivas y entre corchetes míos].

10 MARX, K (1971): “Tesis sobre Feuerbach”, en: C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, trad. de W. Roes, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, pp. 665-668, 3° tesis.

1.7. Lo anterior no es la postulación de una mágica acción educativa sino el desarrollo de la dinámica humana de los mentados sujetos públicos que, como reunión de personas singulares, necesitan reconocer y educarse, por lealtad a sí mismos, en la *conciencia crítica y sistemática de las razones por las que se mueven, reúnen y construyen de una determinada forma*, que también perfila el modo de afrontar dificultades, temores y conflictos. Lo que puede darse en el horizonte de la justicia abierto por la afirmación total del existente en cuanto tal y, entonces, por el sentido del recommienzo y del perdón, o no. Las actividades y el modo personal de estar en ella, en diversos ambientes y circunstancias, adquiere su significación humana y se abre a los correctivos necesarios cuando, en su particularidad, no están disociadas del sentido total de lo real y de la sociabilidad. Así la praxis particular adquiere significación e incidencia también política. La libertad positiva y el pluralismo real de las identidades vivas en la sociedad civil son precisamente las que no requieren de un Estado hobbesiano que las diluya para civilizarlas e intercomunicarlas desde él. Tampoco requieren ser “oficializadas” en desmedro de otras para adquirir consistencia pública. Esto no desconsidera la historicidad efectiva de la identidad cultural que preponderantemente configura una sociedad determinada. Además, cuando una identidad es exigente y meta-política, no incurre en un enclaustramiento partidario político —siempre coyuntural y cambiante—, ni prefiere “estatizarse” como un reino autónomo, o como una sociedad imaginariamente alternativa, unívoca y separatista, reduciendo así su carácter público y dialógico. Por el contrario, cuando cuenta con este carácter, supone que todo otro es capaz de ser leal consigo mismo e ir hasta el fondo de la pregunta por su propia identidad, para entenderse con él desde lo humano y no desde una confrontación de intereses cerrados que intentan encubrir una intención de hegemonía. Por otra parte, nadie existe ni accede a la expresividad fuera de la historia, a no ser en la ilusión de salir de la realidad, de la acción y del lenguaje. La re-inscripción consciente en la inevitable dinámica dramática de la existencia histórico-cultural, implica ingresar en el polémico diálogo de un proceso creativo ambiguo en el que, desde el origen hasta el presente, se realiza el *filum* de la propia y fáctica pertenencia a una tradición. El flujo troncal de una historia cultural se cumple a través de la libertad, que da lugar a la formación de sub-pertenencias axiológicamente restringidas, las que se confrontan entre sí y con el hilo conductor originario de esa tradición, que sólo vive en cuanto es nuevamente interrogada, traducida y polémicamente actualizada¹¹. Este trabajo sobre el *sentido de la propia historicidad* es un momento decisivo para la configuración de la identidad del yo-en-acción y es la condición ontológico-histórica de posibilidad de *presentabilidad pública*, donde puede acceder al nivel de un “sujeto histórico”. La eventual *ejemplaridad humana atrayente* de una subjetividad social eminente, provoca la personalización. Los individuos son motivados a salir de una identificación psicológica intimista, o de una prepotente identificación ideológica o funcional a las leyes no escritas de la mentalidad dominante y sus calificaciones de prestigio. Para que acontezca esta dinámica, el estado, como marco jurídico englobante, ha de *reconocer y favorecer* la libre presencia e iniciativa pública de esas experiencias críticas de pertenencia que lo preceden y exceden en la cues-

11 Cfr. MACINTYRE, A (1988): *Whose justice? Which rationality?*, New York; Ibid., (1994): *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Traducción y presentación esp. por A. J. Sisón, EIUNSA, Barcelona, en especial cap. 1: “Justicias rivales, racionalidades competidoras” pp. 17-28; cap. 18: “La racionalidad de las tradiciones”, pp. 331-350; cap. 19: “Tradición y traducción” pp. 351-368 y cap. 20: “Justicias cuestionadas, racionalidades cuestionadas”, pp. 371-382.

ción del significado. Un estado confesional-laicista, o de cualquier otra confesión antirreligiosa o religiosa, deja de ser *positivamente laico*: abierto a la dinámica plural de la subjetividad cultural de la sociedad real. El Estado democrático de derecho rehuye a la presunción de *popularizarse* a través de una clientela militante con la que pretendería *producir ética*. Pero si la construcción identitaria de un individuo es objetivamente irrelevante para sí mismo y se refugia en lo impresentable privado, entonces es fácilmente fagocitada por la lógica del poder. El aplacamiento del deseo, por atomización, y de la exigencia de sentido, por censura a las preguntas últimas desde las que se genera una identidad personal, mina la vida política democrática porque diluye la pluralidad pública digna y responsable en la que se desarrollan personalidades impulsoras de una democracia viva. Asumir la confrontación y la conflictividad en la propia identificación crítica, en cuanto ésta vive en el umbral de su propia *conversión* cuando es educativamente retomada a fondo, implica madurar en un diálogo que está siempre en camino, entre y dentro las diversas prácticas sociales en las que cada uno está implicado o haya decidido involucrarse.

1.8. La conciencia asuntivo-crítica de la propia pertenencia histórico-cultural es incluso hoy más decisiva, porque desde hace al menos un siglo el mundo va girando para otro lado que el de los ya insostenibles “balcanizados” y unitarios Estados nacionales modernos, mientras se globaliza la dura lógica primitiva de la concepción mecanicista del mercado. Estamos asistiendo a la conformación de *cuerpos políticos de dimensiones demográficas, económicas y geoculturales continentales*¹², donde la convivencia plural será cada vez más marcada por ingentes procesos migratorios, que serán aún más provocantes en cuanto a evidenciar la necesidad de prescindir de cómodas homologaciones sub-culturales y de identidades truncadas, si es que de vivir más humanamente se trata, en cualquier contexto y circunstancia histórica. Lo que desvirtuaría esta positiva tendencia a la universalización real del género humano y a la “continentalización de los cuerpos políticos” sería el prevalecer de una identidad meramente ideológica, acuciada por la guerra de los mercados y por la consiguiente unificación auto-defensiva, sin capacidad inter-comunicativa. La mera insistencia tradicionalista en la identidad del propio Estado, resguardada en el predominio de la voluntad político-militar, distorsiona la confiabilidad de una presencia internacional y demuestra, más allá de la capacidad de acumulación de poder político-tecnológico, la real debilidad cultural¹³. Para plasmar, en cambio, un equilibrio político inter-dependiente y un desarrollo civilizado de las sociedades se precisa de una profundización en el criterio de una política de la libertad de las personas y de los pueblos. Ella es real cuando está fundada en el *criterio ecuménico* de valorización analógica de las culturas y de estos nuevos cuerpos políticos, desde la raíz antropológica crítico-interrogativa de donde ellos emergen¹⁴ y

12 Cfr. FORNARI, A (1985): “Ubicación geocultural latinoamericana. Desde la contemporaneidad a las raíces”, *Nexo, Revista trimestral de cultura latinoamericana*, enero-marzo, n° 5, Montevideo, pp. 53-66. Cfr. también, la aguda perspectiva actualizada del importante libro-entrevista de Methol Ferré, A y Metalli, A (2006): *La América Latina del siglo XXI*, Edhasa, Buenos Aires-Barcelona.

13 Cfr. HUNTINGTON, S (2004): *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires; cfr. del mismo autor (2004): *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires.

14 Cfr. FORNARI, A (2005): “Identidad cultural latinoamericana en una perspectiva ecuménica de liberación,” en: Adolfo Sequeira (Comp) (2005): *Filosofía y Pensamiento Latinoamericano. Globalización, región y liberación*, Ediciones del Copista, Córdoba, pp. 113-157.

se despliegan como ámbitos de convivencia que facilitan una sociabilidad libre y equitativa. Lo que sería un último indicador de la autoconciencia de un “nuevo sujeto histórico”.

2. GIRO DE LA CUESTIÓN DEL SUJETO HISTÓRICO DESDE SU CONCEPCIÓN COMO ‘SUJETO COLECTIVO’

2.1. En la historia-narración, la historia-acontecimiento accede al ‘saber de sí misma’, según la expresión de Droysen¹⁵. Esta competencia narrativa es condición de un horizonte de sentido para la acción, sin el cual ella desfallece y se estanca, como parece ser el ciclo de todos los “sujetos colectivos”. Al retomar el famoso fragmento cosmológico de Heráclito, según el cual la curiosidad por establecer un camino sistemático del saber emerge de la intuición unitaria de un universo bello y estable en el que “la armonía escondida es más poderosa que la manifiesta”, se puede decir que, inversamente, el ingresar desde la exigencia de verdad de la razón en el campo del tiempo significa encontrarse envuelto en él y afectado por él, a través de la pluralidad de sucesos y de un devenir más bien contradictorio, cuyo hilo conductor es de difícil discernimiento. (Civilizaciones que emergen, florecen, desaparecen o se transforman por evolución endógena y capacidad asimilativa o por impacto exógeno, cuerpos políticos que establecen su hegemonía e incorporan o suprimen a otros, dejando el interrogante acerca de si se juega un designio central en todo esto o si se trata sólo de variados ejercicios de supervivencia). Sin embargo, un cierto *filum* de sentido está ya objetivado en cada ámbito de existencia cultural e implícito en su capacidad de recuperar cierto sentido en el suceder, para saber a qué atenerse en el presente apremiado por lo abierto y en gran medida indeterminable del pasado y del futuro, cuya extrañeza ha de ser de algún modo familiarizada. La común *recuperación épico-narrativa de la implantación política de las sociedades* es siempre expresión parcial y funcional de una significación más abarcadora de las razones por las que, para ella, vale la pena vivir el tiempo, gozar, luchar, sufrir. Esto, sin embargo, no basta para sostener la esperanza humana ni la unidad de la historia, que atraviesa la mutua extrañeza (de lenguas, cosmovisiones, estilos de vida) y amortigua esa especie de enemistad preestablecida como “barbarie” entre condiciones sociales y sujetos culturales diversos. Tampoco basta para advertir la historicidad misma de la historia como unidad de sentido suspendida en la libertad, frente a condiciones que ella no maneja y, sin embargo, debe afrontar. Durante el despliegue de la modernidad europea, la cuestión propiamente dicha del “sujeto histórico-mundial”, aunque bajo el parámetro del “sujeto colectivo”, se plantea agudamente como vislumbre del inicio del *eón* definitivo de la liberación histórica de la humanidad. Cuanta reverberación contenga esta perspectiva del antiguo y siempre recompuesto mito gnóstico maniqueo y sus traducciones filosóficas y para-científicas, no es aquí mi propósito desarrollarla sino apenas señalar sus tesis básicas y dejar que ulteriormente ellas se evidencien por “confesión de parte”. A pesar de que la cuestión del sujeto histórico haya tomado el cariz de una gigantomaquia enarbolada por envolventes sujetos colectivos, entre los que se apunta a individuar el motor del devenir histórico a costa de la excepcional existencia y la grávida libertad de la persona singular devenida irrelevante, subyace una oculta inquietud en el corazón de Occidente, una energía que la induce a periódicos re-inicios y levanta la cuestión del sujeto de los mismos.

15 Cfr. DROYSEN, JG (1985): *Historik*, ed. por H. Hübner, Munich-Berlin, 1943 (citado por Paul Ricoeur (1985), en: *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, p. 303).

2.2. Considero pertinentes ciertas características del fenómeno gnóstico analizadas por Eric Voegelin¹⁶, en cuanto éstas manifiestan, a través de graves distorsiones, la insuperabilidad de la clave originaria de donde emerge la conciencia histórica y que sintetizo así: 1) Una insatisfacción global sobre la situación dada, porque el mundo tiene una estructura intrínsecamente deficiente y perversa en su propio orden, excluyéndose, sin embargo, la posibilidad de que el orden del ser dado a los hombres sea bueno y deba ser acogido y desplegado, y que la posición inadecuada ante él surja de todos los hombres concretos en general y de sí mismo en particular. 2) La percepción del mal en el mundo, pero desde la presunción de su carácter extrínseco y por eso superficial y anónimo, al par que desde la presunción de contar con la infinita potencia del *lógos* y con la fuerza correspondiente para que ese mal sea aislado y removido por el hombre mismo, mediante una ascética del individuo o una praxis social de auto-liberación a través de la secesión maniquea de la realidad; en esto converge un proceso evolutivo que prepara el salto drástico y definitivo hacia un estado de vida y hacia un mundo cada vez más buenos y estabilizados; la posesión intelectual y la consecuente anulación crítica del orden del ser está al alcance de la acción humana autónoma, exigida por un deber-ser en base al cual organizar el esfuerzo para realizar el paradigma de la plenitud pensada. 3) Esta transformación liberadora, que va superando al mundo viejo hacia el alternativo y bueno, cual nuevo orden ajustable a la realización de la humanidad genérica, parte de los iniciados en el conocimiento (*gnosis*) del método capaz de producir sistemática y progresivamente ese cambio de registro, a través del tiempo inmanente e infinito; la actitud profética del iniciado se expresa, desde indiscutibles premisas establecidas, en la coherencia lógica del ideal liberador a ser ejecutado por vía ascético-mística o por vía socio-militante, contra la realidad tenida en principio como condenable *in toto*. 4) Finalmente el punto clave de la cuestión: la radical inmanencia de la perspectiva de la perfección humana y el intento de crear un mundo nuevo común a todos, se encuentra con el desafío implacable de la densidad ontológica de lo real; en efecto,

emprender un intento de este tipo puede tener sentido sólo si la constitución del ser puede efectivamente llegar a ser modificada por el hombre. El mundo, sin embargo, permanece tal como nos es dado y no entra en el arbitrio de las facultades humanas la posibilidad de cambiar su estructura. Con la finalidad, *no ya* de tornar posible la empresa sino de hacerla *aparecer* posible, cada intelectual gnóstico que elabora un plan de transformación del mundo debe ante todo construir un marco del mundo del que se hayan eliminado aquellos caracteres esenciales de la constitución del ser que harían aparecer como desesperado e insensato el programa mismo¹⁷.

Para la visión gnóstica, filosóficamente conjugada con el pensamiento de la historia, el potencial acumulado por el proceso de las civilizaciones consideradas en cierto modo “pre-históricas” respecto al inicio de la “verdadera historia”, es el preámbulo perfectamente conocido en su ley intrínseca, destinado a estallar en el presente como máxima y terminal contradicción que debe ser radicalizada para que irrumpa el gran parto de la historia; desde

16 Cfr. VOEGELIN, E (1980): *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano, pp. 8-10.

17 *Ibid.*, p. 25.

aquí se torna viable el futuro como cumplimiento de la promesa de una liberación elaborada con la cabeza y definitivamente encaminada sobre sus pies.

2.3. Pero si se comprende el momento más alto del despliegue de la filosofía nacida en Grecia, como el que es retomado y proseguido hasta expandirse mundialmente como cultura filosófica, y si se lo interpreta como momento crítico culminante y actualizable de la razón simbólica, ejercida en las antiguas culturas, se observa que tal ejercicio de la razón culmina en el reconocimiento del Misterio, apuntado de un modo u otro como trascendente y como meta última atrayente de la investigación humana sobre la inagotable realidad, permaneciendo sin embargo en sí mismo inalcanzable y sólo atisbado a través de vías indirectas: la razón conoce efectivamente desde la experiencia del mundo y por eso permanece siempre abierta en dirección a lo real-último, relativamente a lo cual juzga y articula las actividades humanas en su real valor. Platón¹⁸ colocó correctamente el problema: cuando le preguntan a Sócrates quien es el verdadero pensador él responde que definirlo como “aquél que conoce” sería excesivo, pues nadie conoce últimamente la verdad sino sólo los dioses, de modo que el verdadero pensador es el amigo de la verdad, el *filo-sofos*, quien, al reconocer que ella existe, la busca siempre de nuevo, mientras el verdadero y definitivo conocimiento está reservado a los dioses. Aunque también se desarrolló en la antigüedad, casi paralelamente al florecer del cristianismo y prosiguiendo su historia en paralelismo contrapuesto, la religiosidad y el estilo filosófico de la *gnosis*, según la cual no sólo es posible conocer y disponer de la clave última de la investigación sobre el mundo y su misterio, en temerario esfuerzo filosófico concebido como “sistema” y como “ciencia” que se auto-legitima como verdadera en cuanto se presenta con esas características formales, sino que también juzga que en ello consiste el único camino de salvación de la humanidad, construyendo su dignidad al liberarse por su sólo esfuerzo de un viejo mundo malvado y opresor.

2.4. La idea de un mundo nuevo constituye el *topos* de una espera ansiosa y activa en el que la destrucción del viejo mundo originariamente malo coincide con el nacimiento del nuevo, también germinalmente originario. Este ya antiguo y apasionado camino espiritual se transformará, al conjugarse a su modo con la escatología bíblica, en proyecto histórico-civilizatorio y político. Mediante una extraña operación conceptual se inaugura el mesianismo revolucionario, polarizado sobre la vertiente teológico-política de la polis única, de la historia totalmente identificada con el proceso divino de la Trinidad que se desarrolla como proceso salvífico histórico-universal, configurado por el esquema trinitario del tiempo en el pensamiento del medieval abad calabrés Joaquín de Fiore¹⁹. Cuatro núcleos simbólicos se polarizan sucesivamente hacia el otro extremo —el secularista— de la polis única, los que caracterizarán a los modernos movimientos políticos de masa. 1) El símbolo del “Tercer Reino” joaquimita, última fase de cumplimiento absoluto de la historia universal como época del Espíritu Santo (precedida por la etapa del Padre y la del Hijo), se deriva a la periodización humanista de la historia como “antigua”, “media” y “moderna”, reformulada durante el siglo XVIII en la célebre ley de los tres estadios (“teológico”, “metafísico” y “posi-

18 Platón: *Fedro*, 278d.

19 Cfr. DE LUBAC, H (1978-1981): *La postérité intellectuelle de Joachim de Flore. Vol. I De Joachim a Schelling; Vol. II De Saint-Simon à nos jours*, Lethielleux, Paris. Este detallado, fundamentado y exhaustivo estudio de 922 pp., es decisivo para captar la continuidad y la transformación histórico-cultural de las ideas filosóficas articuladas con la acción política, en un lapso histórico en el que la filosofía se propone re-generar y conducir la humanidad a su destino a través del pensamiento histórico-especulativo informador de la praxis.

tivo”) de Turgot y Comte. En el siglo XIX la tripartición es redefinida por Hegel desde el criterio de la progresión de la libertad en el trabajo de la historia (la antigüedad o el “despotismo oriental” donde sólo uno es libre, los “tiempos aristocráticos” donde pocos lo son y los “tiempos modernos” donde todos están convocados a ser libres). Marx y Engels, para darle forma histórica a la lucha proletaria re-significan la misma tripartición (el ingenuo “comunismo primitivo” es sustituido por el largo proceso de desarrollo de los modos de producción hasta desembocar en la “sociedad burguesa” como extremo antagonismo de clase, para culminar con el salto cualitativo revolucionario en el tercer reino de la “sociedad comunista” como humanidad reconciliada); Schelling retoma el polo teológico-cultural del proceso de purificación del cristianismo desde su larga etapa carnal inicial, pasando por la purificación protestante hasta culminar en la perfecta espiritualización metafísico-teológica por obra de los “verdaderos adoradores en espíritu y verdad”; se trata de un proceso de des-encarnación desde la primitiva etapa “petrina”, pasando por la etapa media “paulina”, para culminar en la tercera etapa “joánica” del cristianismo sublime (como abolición ideal del cristianismo real). Bajo sus diversas figuras, el Tercer Reino es el objetivo de los intentos gnósticos de traducción político-cultural revolucionaria de la originaria *kenosis* redentora. 2) El símbolo, especialmente llamativo, del “Jefe”, del *Dux*, desarrollado por Joaquín de Fiore, la Cabeza que ha de comparecer como el “hombre nuevo” del Tercer Reino e instaurar la nueva época, había tenido prefiguraciones en el milenarismo y en los *homines novi* o *spirituales* del alto Medioevo; luego, durante el Renacimiento, en los movimientos sectarios y en ciertos líderes de la Reforma; el acentuado proceso de secularización transforma a los anteriores *poseídos por Dios* en los nuevos *sustitutos de Dios*; durante los siglos XVIII y XIX se impone totalmente, sobre el extremo monista histórico-teológico, el nuevo extremo monista secularizado histórico-político; las figuras del *super-hombre* (expresión acuñada por Goethe) —cual sector mágico de la especie humana, de mente y voluntad divinas—, en el sentido del *hombre que se auto-trasciende* hacia una plenificación cuyo proceso *ad infinitum* apunta ejemplarmente al sujeto colectivo de la humanidad en su conjunto, van tomando rostros sucesivos: el “superhombre progresista” de Condorcet, portador de la esperanza de una vida eterna sobre la tierra; el “superhombre positivista” de Comte, capaz de dominar la naturaleza, establecer un nuevo orden y asegurar el progreso; el comunista-revolucionario de Marx, capaz de dominar la historia, hasta el superhombre-dionisiaco de Nietzsche, capaz de representar el derecho absoluto de la voluntad de vida y de poder; el siglo XX vive la dolorosa decantación de la lógica del superhombre en una heterogénesis de figuras que, para realizarlo, deben producir la implosión del inicial ideal liberador (el *Jefe Supremo del partido único*, el *Führer*, el *Duce*, o el *Comandante*). 3) El símbolo ya anticipado del “Profeta”; el abad Joaquín pensaba que el Jefe de cada época debía tener un precursor, un S. Juan Bautista, en este caso él mismo, con lo que emerge un nuevo tipo de figura en la historia occidental: el “intelectual” que, erradicando el punto de fuga hacia el misterio, conoce la lógica oculta del proceso de desarrollo de la historia y la causa suprimible de la alineación humana; desde tal *gnosis* produce la fórmula del rescate de la desventura del mundo, prediciendo el nuevo curso de la historia en gestación. La secularización de esta extraña perspectiva histórico-teológica desemboca en la figura del “intelectual orgánico” a la práctica política en cercanía al jefe revolucionario de las masas. El caso de Comte es sin-

tomático²⁰ en cuanto reúne la figura del jefe y la del intelectual que preanuncia su propio rol de guía de la nueva etapa positiva de la historia, transformándose, por la magia de la práctica meditativa, de intelectual en jefe. También en el caso de Marx es difícil separar la figura del jefe de la del intelectual, aunque por la misma lógica del sistema, que sitúa en la ejecución de la praxis revolucionaria el único criterio de verdad, Marx y Engels se distinguen como “precursores”, a distancia de una generación, de los auténticos “jefes” ejecutores –Lenin y Stalin– de la revolución realizada y consolidada, la única “verdadera”. 4) El último núcleo progenitor simbólico joaquimita está constituido por la “comunidad de personas espiritualmente autónomas”, que el Abad imaginó como una comunidad monacal forjada desde la idea de una humanidad espiritualizada que vive en comunidad sin necesidad de la mediación y del sostén de instituciones, ni de sacramentos, ni de Iglesia. Tal como en la posterioridad secularizada, el Tercer Reino comunista será imaginado como una libre comunidad de hombres, emergente tras la abolición del estado (después de haberlo maximizado hiperbólicamente como educador del “hombre nuevo”) y demás instituciones como la familia, patriarcal y burguesa por definición. Si en la ideología comunista este simbolismo de la comunidad es claramente individualizado, no deja de tener también cierta vigencia en concepciones de la democracia como comunidad política de individuos autónomos.

2.5. La síntesis de las características de la *gnosis*, en lo que respecta a la construcción de una subjetividad excepcional por su mágico poder, y la exposición de los núcleos simbólicos teológico-históricos que preforman la posteridad de Joaquín de Fiore en la construcción radicalmente secularizada del sujeto colectivo movilizador de la liberación histórica, requieren ahora un abordaje puntual del tan determinante (cuanto menospreciado) gestor de la más des-ontologizante y penetradora revolución copernicana que atraviesa el trasfondo de la mentalidad dominante contemporánea. En cuanto ella evidencia su occlusión para con el principio de realidad y una creciente devoción por la realidad virtual. Ludwig Feuerbach le da a Marx –el soberano, por acción o por reacción, de la incidencia histórica de la filosofía durante el siglo XX, con el que se confrontan todas las demás corrientes de la filosofía contemporánea– la clave para revertir el sistema hegeliano mediante un giro antropocéntrico totalizador y absoluto, que considera la humanidad como sujeto-relacional que proyecta y produce el significado de la realidad en su conjunto²¹.

Sólo Feuerbach –dice él– tuvo una actitud seria, crítica, ante la dialéctica hegeliana, haciendo auténticos descubrimientos. Es el efectivo vencedor de la vieja filosofía. La importancia de su obra y la modestia con la que la ha donado al mundo (sic) contrastan notablemente con la pretensión de sus contemporáneos. Su gran contribución consiste en esto: 1) ha *probado* (sic, y cursiva mía) que la filosofía

20 Cfr. DE LUBAC, H (1967): *El drama del humanismo ateo*, Ediciones y Publicaciones Españolas S.A., Madrid, “IIª Parte. Augusto Comte y el Cristianismo”, pp. 153-322.

21 FEUERBACH, L (1969): *La filosofía del futuro* (trad. y notas de Julio Vera), Ed. Calden, Buenos Aires: “Según el idioma, el nombre ‘hombre’ es un nombre particular; pero, según la verdad, es el nombre de todos los nombres. Corresponde al hombre el predicado *polyónymos*. Lo que el hombre nombra y expresa siempre es tan sólo su propia esencia (*Wesen*). El idioma es por eso el criterio del grado de la cultura de la humanidad. El nombre de Dios es únicamente el nombre de aquello que para el hombre vale como la fuerza suprema, la esencia (*Wesen*) suprema, es decir, como el sentimiento supremo, el pensamiento supremo”, parag. 63, en el mencionado volumen: FEUERBACH, L: “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía”, de 1842, [en adelante en el texto: (TP, parag.)].

sólo es la religión transpuesta en ideas y expuesta en términos intelectuales, de modo que no es sino otra forma y otro modo de la alineación de la esencia humana...; 2) ha fundado el verdadero materialismo y la *verdadera ciencia* (cursiva mía), pues el principio fundamental de la teoría está constituido por la relación social del ‘hombre con el hombre’; 3) ha establecido la tesis según la cual *lo positivo, reposando sobre sí mismo, siendo su propio fundamento* (cursivas mías), se opone a la negación de la negación que pretende ser lo positivo absoluto... Para Feuerbach la negación de la negación no es sino la contradicción de la filosofía consigo misma, en cuanto ella afirma la teología (lo trascendente, lo trascendental, etc.) después de haberla negado...²²

La inevitable implicación antropológica de la dimensión de totalidad e infinitud del deseo en cada yo y en la concreta relación yo-tú, es pensada desembozadamente en términos de divinidad inmanente: “El hombre para sí es hombre (en sentido corriente); el hombre con el hombre, la unidad del yo-tu, es Dios”²³.

Esta cláusula intersubjetiva del despertar del ejercicio de la razón y del lenguaje, es reorientada hacia la tan despreciada “abstracción” en lo eterno, pero ahora bajo el signo de la autoafirmación de la manipulable especie humana, como horizonte último de atribución de los postulados cuasi-ontológicos de la razón práctica kantiana (inmortalidad del yo, armonía del mundo y existencia de Dios), matizados con elucubraciones sobre la materialidad de las formas sacramentales, en su libro sobre *La esencia del cristianismo*. El salto hacia el (a)teísmo político-mesiánico invertido, como reapropiación de la infinitud de las exigencias antropológicas en un tiempo absoluto y sin fin, pretende, por un lado, obedecer al mandato de la historia, pues “la misión de los tiempos modernos fue la realización y la humanización de Dios: la transformación y la disolución de la teología en antropología” (PF, parag. 1). Por otro lado, pretende construir el sujeto colectivo que sostiene el dinamismo histórico revolucionario. Feuerbach argumenta que “un pueblo que excluye el tiempo de su metafísica y diviniza la existencia eterna, es decir, *abstracta*, separada del tiempo, también excluye consecuentemente de su política al tiempo y diviniza el principio de estabilidad opuesto al derecho y a la razón y anti-histórico” (TP, parag. 40). Una vez que el hombre ha comprendido que su dios es un producto ideológico, antes desviado hacia la trascendencia en razón de una todavía no apropiada conciencia de la inmanencia histórica absoluta, asentada en la horizontalidad del ser-social, se ha apropiado también del núcleo racional del misterio supremo de la *Trinidad* que, en *La esencia del cristianismo*, es des-construido como el secreto de la *vida colectiva*: “su secreto –dice Feuerbach– es que *verdad y perfección* son únicamente *vinculación, unidad* de entes de igual esencia (*Wesen*). El principio supremo y último de la filosofía es por eso la *unidad del hombre con el hombre*” (PF, parag. 63). El paso dado por Feuerbach resulta de lo más interesante como parábola de una época. Él reconoce el salto cualitativo que significa el Hecho cristiano como revelación y comunicación encarnada de lo Divino en la historia. En efecto, el Ser último ya no puede identificarse como una unidad mecánicamente entendida, con el “Uno” tal como lo ha tradicional-

22 MARX, K (1963): “Manuscritos de 1844”, en: *Karl Marx. Oeuvres choisies I*, (selección y trad. de Henri Lefebvre y Norbert Guterman), Ed. Gallimard, Paris, pp. 67-68.

23 FEUERBACH, L (1969): “Principios de la filosofía del futuro” de 1843, en: *La filosofía del futuro*, Ed. cit., parag. 60, [en adelante en el texto: (PF, parag.)].

mente deducido la filosofía desde la experiencia natural, sino que su misma sustancia misteriosa implica la realidad comunional única y absoluta de tres personas subsistentes, lo que nos resulta inexplicable. Sin embargo, esta comunicación del “misterio del Ser” no lo es de una verdad abstracta, sino que está relacionada con el modo de sentir y concebir nuestra existencia, con nuestra experiencia viva de lo real. La paradoja del carácter único y plural que simultáneamente tiene la experiencia del hombre, así como el atisbo de la perfección humana en el amor, donde libertad y don de sí coinciden, encuentra en la raíz del Existir su modelo y en las diversas formas de la relación yo-tú-él su manifestación creatural. Pero Feuerbach, al suprimir en la lógica de la razón la referencia al modelo alterativo se queda con su media-verdad e inmediatamente instaura la más totalitaria de las abstracciones.

Habiendo dejado de ser “una esencia (*Wesen*) abstracta para ser su propia esencia (*Wesen*) indeterminada pero susceptible de determinaciones infinitas” (TP, parag. 59), entonces, la especie humana puede comenzar a experimentar la libertad como positividad auto-fundamentada que devela el secreto de la historia de la filosofía moderna y establece en la tecnociencia y en el estado, subproductos humanos, el absoluto del hombre: “Sólo el hombre es el *fundamento* y la base del yo fichteano: el *fundamento* y la *base* de la mónada leibniziana; el fundamento y la *base* de lo absoluto” (TP, parag. 65). También las ciencias modernas deben ser ideológicamente transformadas en su cometido por esta conciencia del hombre como único fundamento y como esencia indeterminada liberada hacia todas las posibles e infinitas auto-determinaciones: “Todas las ciencias tienen que basarse en la naturaleza. Mientras no sea encontrada su *base natural*, una teoría es únicamente una *hipótesis*. Únicamente la nueva filosofía logrará *naturalizar* a la libertad que hasta ahora era una *hipótesis antinatural y sobrenatural*” (TP, parag. 66). La nueva filosofía, finalmente, debe revertir su tensión hacia la trascendencia, rompiendo con la improductiva búsqueda de la sabiduría para remitirse exclusivamente hacia el nivel de la epistémé: “La filosofía tiene que unirse de nuevo con las ciencias naturales y las ciencias naturales con la filosofía. Esta unión, fundada en una necesidad recíproca (*Bedürfnis*), es una necesidad interna (*Notwendigkeit*), y será más duradera y fecunda que el *bodijo* que, *hasta ahora*, ha existido entre la filosofía y la teología” (TP, parag. 67). Nada que ver entonces con lo que podría provenir de “otro lado”. Pero sí mucho que ver con la tradición gnóstica y joaquimita para individuar el “sujeto colectivo de la historia” capaz de producir el mundo nuevo.

Se trata del sujeto teológico invertido, en proceso de universalización y de unificación de la especie bajo la representación del ecuaníme soberano absoluto:

El estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada de la esencia (*Wesen*) humana. En el estado son realizadas las cualidades o actividades esenciales del hombre en estados particulares, pero son reducidas de nuevo a la identidad en la persona del jefe de estado. El jefe de estado tiene que representar a todos los estados sin distinción; ante él, todos son igualmente necesarios y están igualmente justificados. El jefe de estado es el representante del hombre universal” (TP, parag. 68).

Dije sujeto teológico invertido porque el mundo nuevo se hace con y contra los despojos del viejo, y con la energía purificadora reapropiada por los nuevos intelectuales a favor del estado omnipotente, tras cancelar la hemorragia hacia la trascendencia, tenida ésta

por ilusoria y expoliadora, claro está, en la totalidad cerrada del *esencialismo* racionalista evidenciado.

La religión cristiana –prosigue Feuerbach– ha unido el nombre del hombre con el nombre de Dios en el nombre del hombre-Dios y ha elevado, por tanto, el nombre del hombre a atributo de la esencia (*Wesen*) suprema. La nueva filosofía, conforme a la verdad, ha convertido este atributo en substancia, ha convertido al predicado en sujeto –la nueva filosofía es la *idea realizada*– la *verdad* del cristianismo. Pero precisamente por tener la esencia (*Wesen*) del cristianismo, renuncia al *nombre* del cristianismo. El cristianismo ha expresado la verdad sólo en *contradicción* con la *verdad*. La verdad sin contradicción, pura, infalsificada, es una *verdad nueva*, una *acción nueva y autónoma* de la humanidad”(TP, parag. 69).

Se trata de expulsar la chatarra del inicial vector existencial del tiempo, del Sujeto Axial inaugurante de un “sujeto histórico nuevo” en medio de la historia común de los hombres, para apoderarse de la cápsula esencial capaz de imaginar y producir infinitas determinaciones revolucionarias axiológicas, conductistas, técnicas y políticas.

2.6. Karl Marx, al hacer la apología de Feuerbach simplemente cancela la discusión sobre tamaña deducción, respecto a la que no queda nada de importante por agregar. Sólo ratificar sueltamente lo que, a menudo, la mentalidad hoy dominante piensa solapadamente, sin advertir ni discutir la radicalidad de sus implicaciones:

Que un *existente* se considera como independiente sólo cuando es el dueño de sí mismo; y es dueño de sí sólo cuando debe su *existencia* solamente a sí mismo. Un hombre que vive por mérito de otro se considera un ser dependiente. Pero yo vivo completamente por mérito de otro si le debo no sólo la continuación de mi vida sino también *su creación*: si él es la *f fuente* de mi vida; y mi vida tiene necesariamente tal causa fuera de sí, si ella no es mi propia creación”²⁴.

Ciertamente Marx no es un ingenuo que niega que la “experiencia tangible” atesta la dependencia del hombre²⁵. Pero como gnóstico coherente, se transporta a un nivel intelectual “totalmente otro” respecto al común de los hombres, donde la realidad “dada” es des-construida y superada mediante su sustitución por el “sistema de la ciencia”, lo que atestaría una autonomía prometeica. La “nueva filosofía” de Feuerbach y Marx es, en realidad, un desprendimiento de esta rotunda premisa que sintetiza el magno intento filosófico de la modernidad que fuera hegemónica, en cuanto el sentido de la totalidad abierta al ser a partir de la percepción inteligente de la particularidad de lo existente, es trasladada a la totalidad coherente o sistémica del *lógos*-Idea, en su desarrollo dialécticamente mediado en el pensamiento universal del tiempo, a través de los opuestos superados en momentos progresivos de autoconciencia: “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia

24 MARX, K (1963): “Economía nacional y filosofía”, en: *Karl Marx. Oeuvres choisies I*, Ed. cit., p. 30.

25 Cfr. MARX, K (1960): “Différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Épicure” de 1841, en: *Oeuvres philosophiques de Marx*, t. 1, Ed. Costes, Paris.

—a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor por el saber* (*Liebe zum Wissen*) para llegar a ser *saber real* (*wirkliches Wissen*): he ahí lo que yo me propongo”²⁶. En este sentido lo verdadero es lo total. La cuña decisiva que introduce Marx se concentra en sus once *Tesis sobre Feuerbach*²⁷. Ya en la primera cuestiona la concepción materialista de la realidad sensible —la de su apologado incluida— como “objeto” contemplable y no como “resultado” de la actividad humana práctica, rebajándola a ésta a “su forma sucitamente judaica” —dice irónicamente Marx—, sin darse cuenta de “la importancia de la actuación ‘revolucionaria’ práctico-crítica”. La segunda tesis establece que el acierto en la verdad objetiva por parte del pensamiento no es un problema de evidencia, de una presencia inexorable que se impone por sí misma a la libre apertura atenta de la razón receptiva. Es en la práctica, concretamente en la verificación del éxito de la praxis socio-política revolucionaria, donde está el único criterio que demuestra que la verdad ha sido “producida”. Ahí se prueba efectivamente “la *realidad* y el *poderío*, la terrenalidad de un pensamiento” (cursivas mías). Entonces, la “coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede entenderse y concebirse racionalmente como *práctica revolucionaria*” (tercera), y la calidad moral de una acción es medida por su contribución a realizar la revolución. No basta con disolver la intencionalidad religiosa de la conciencia, reduciéndola a su base terrenal; sino que ésta está separada de sí misma en la independencia de la teoría expulsada hacia las nubes por la intencionalidad religiosa, tal como él y no sólo él la entiende, porque la misma base terrenal está ya antes en contradicción consigo misma. Esto es lo que hay que comprender y luego revolucionar en la praxis, eliminando la contradicción (cuarta). Sólo un “sujeto social” que, sufriendo la contradicción y produciendo las condiciones objetivas de una “humanidad socializada” (décima), accede a su autoconciencia práctica mediante el conocimiento del “sistema de la ciencia” y de su implicación dialéctico-práctica en él, puede también convertirse en “sujeto histórico”. Este no se detiene en lo particular, la persona singular es una “*quantité négligeable*” (incluso eliminable); mientras él debe coagular la “rebeldía de las masas” dándole un cometido estratégico-político preciso, con la decisión de hacer un uso táctico de la violencia, necesaria para el “parto de la historia”. Por eso no basta “contemplar a los distintos individuos dentro de la sociedad civil” (novena), sino que el filósofo debe individuar e iluminar al sujeto social objetivamente predispuesto a “transformar el mundo” (undécima). Pues la “sucía práctica” histórico-social y técnico-productiva centrada en el trabajo-vivo del hombre necesitado y explotado, ya contiene el sentido de la historia de la humanidad, que el intelectual profético conoce, proclama e inculca.

2.7. La purificación mental ante la realidad, que debe inculcar el intelectual revolucionario en cuanto precursor de este tipo de “sujeto histórico”, estriba en la *primacía del análisis*, correspondiente a la reproposición radical del *pensamiento de la totalidad*. Lo que produce una curiosa inversión de las actitudes humanas fundamentales. La “objetividad científica” de tal “pensamiento” exige *no* partir de sí mismos como ser-dado fundamental, *no* dar crédito a la propia existencia intencional alterativa inmediata, *no* confiar en el resultado del propio encuentro con la realidad y con los otros hombres. La experiencia inmediata es sólo ideológica o encubridora; es el resultado más mediato y la apariencia más

26 HEGEK, W. F (1966): *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, FCE, México-Buenos Aires, 1966, (Prefacio de 1807), p. 9.

27 Cfr. MARX, K (1971): “Tesis sobre Feuerbach”, en: C. MARX-F. ENGELS, *La ideología alemana*, Ed. cit., pp. 665-668.

superficial de algo oculto que está detrás y que mediatiza y condiciona todo lo que uno experimenta y vive. Este algo es la *estructura o el sistema* social contradictorio, de manera que, quien pretenda incidir históricamente para cambiarlo, debe censurar como “ingenua” esa disposición nativa de *partir de una presencia* que permite a todos entrar en contacto directo con la realidad. Sólo un análisis puede develar los mecanismos escondidos de los que depende totalmente la experiencia inmediata, inconsciente de su mediatización. El análisis no es un momento teórico subordinado al descubrimiento, sino la sospecha como forma misma del descubrimiento acusatorio. En este contexto, el cara-a-cara entre los hombres es imposible en cuanto a su “significancia”, como diría Levinas, y el mutuo reconocimiento com-pasivo es un retardo sentimental del proceso histórico, que sólo puede tener alguna vigencia en el estricto marco de la intimidad privada. Para este “sujeto” la *gratuidad* es el peor enemigo de la historia. Para realizar el ideal liberador de la historia y cambiar el mundo es preciso *adueñarse del poder* y, entonces, por medio de él dar una forma nueva a la sociedad. Puede ser el poder del Estado y entonces la revolución se presentará de modo pre-valeciente como política, o el poder de la técnica y entonces la revolución se presentará ante todo como económica para una posición de hegemonía excluyente en el mercado, o también puede consistir en el poder de las instituciones de información, educación y de los medios de comunicación y así la revolución se presentará como revolución de las costumbres y como trastorno o inversión masiva del sentido común. La *muerte del hombre vigente* —que no alcanza a destruir pero sí a adormecer y a falsear al yo singular como sujeto profundo de la libertad encarnada y respondiente a una presencia— está sellada por este mecanismo sistémico del progreso de la humanidad, que se dirime clasificando los que *están de la parte de la historia*, con la presunción de que, a pesar del tortuoso proceso, ella finalmente realiza siempre el bien²⁸, superando a los *condenados por la historia*. O como dice el poeta Eliot²⁹, la abdicación a tomarse en serio a sí mismo imagina subterfugios extrínsecos en los que los hombres “tratan de evadir su confusión externa e interior soñando sistemas a tal punto perfectos que nadie ya tendría necesidad de ser bueno”. Esto es: de convertirse ante el impacto de un otro. Pero el mismo Marx confiesa genialmente la suprema contradicción vivida por él mismo:

Me siento de nuevo un hombre porque pruebo una gran pasión, y la multiplicidad en la que el estudio y la cultura moderna nos empujan, y el escepticismo con el que necesariamente estamos llevados a criticar todas las impresiones subjetivas y objetivas están hechos a propósito para volvernos a todos pequeños, débiles, lamentosos e irresueltos. Pero el amor, no ya por el hombre de Feuerbach, no ya por el metabolismo de Moleschott, no ya por el proletariado, sino el amor por la amada, por ti, hace del hombre nuevamente un hombre³⁰.

2.8. La época donde la cuestión del sujeto histórico adquiere una central relevancia, es la misma que sumerge la estatura del yo singular, exaltando *el poder* de modo inaudito. Se considera llegado el *kairós* en que la humanidad se debe auto-inmanetizar, asumiendo y superando el legado judeocristiano del peso ontológico de la historia. “Una *macht* —dice

28 Cfr. HORKHEIMER, M (1974): “Lettera alle edizioni di S. Fischer del 3 luglio 1965”, en: *Teoría Crítica*, Einaudi, Torino, T. II.

29 ELIOT T St, (1996): *Los coros de ‘La Piedra’*, Ed. Encuentro, Madrid.

30 MARX, K. (1963): “Carta a su esposa del 21 de junio de 1856”, en *Karl Marx. Oeuvres choisies 1*, Ed. cit.

Ricoeur— que la impele, según un plan más o menos secreto [individuuar el *secreto* es la recurrente cuestión gnóstica], dejando o haciendo al hombre responsable [absoluto] de su emergencia. Es así como otros singulares colectivos surgen al lado de *la* Historia: *la* Libertad, *la* Justicia, *el* Progreso, *la* Revolución. En este sentido, la Revolución francesa ha servido como reveladora de un proceso anterior que ella misma acelera”³¹. Es notable que los líderes de esta Revolución hayan apuntado a la reformulación de la pausada síntesis poético-temporal que siempre implica la consolidación del calendario, en este caso el centrado en el Hecho cristológico, sustituyéndola por la prosaica y drástica imposición política de un insostenible y fugaz calendario, armado para popularizar el nuevo *eón* inaugurado por la guerra civil revolucionaria, extendida por Napoleón a toda Europa (y no sólo). Desde la ruptura cultural con su propio pasado constituyente-medieval, congregante de una pluralidad de pueblos europeos, en parte motivada por la secuela de lamentables “guerras de religión” en el período del humanismo, Europa exporta en su expansión mundial iluminista esa misma ruptura y conflictividad a través de la disputa por la hegemonía mundial entre sus estados nacionales modernos, autarquizados y enfrentados. Lo que culmina en una llamativa desidia para afrontar y resolver razonablemente sus conflictos sociales y políticos. Así se desencadenan tres nuevos momentos del *eón* revolucionario (comunista, nazista y fascista) que se consuma en el magno genocidio de la guerra civil europea del siglo XX. La centralidad del poder es correlativa a la conciencia de que *no se le debe nada a nadie*, de que se es parte de un Yo colectivo que pone el fundamento y se pone como origen, al par que, por él, *el tiempo mismo es declarado nuevo (Neuzeit)*. El futuro conjeturado determina el sentido del presente y desautoriza la transmisión esencial de la sabiduría históricamente acumulada. El presente es transición entre las tinieblas del pasado y las luces del futuro, y su novedad no es de él sino del reflejo sobre él de la claridad pensada del futuro esperado, desde la *certeza del progreso*. En el contexto originario de la escatología cristiana se entendía por “Edad Media” la totalidad de la historia entre la epifanía carnal del Verbo y la imprevisible parusía de Su total manifestación final. Desde el Renacimiento y la Reforma pasa a designar un período limitado y sobre todo constituido como el lugar de concentración de lo tenebroso del pasado, superado por un tiempo cualitativamente nuevo y progresivo en el mejoramiento moral del género humano. La clausura del pasado dado por determinado y sabido, alejado y extraño, reduce el *espacio de experiencia* y, al par, hace más indeterminada y disgregadamente imaginaria y utópica la apertura del futuro como *horizonte de espera* —según los trascendentales oscilantes de la conciencia histórica, acuñados por Koselleck. Pero la conciencia de la novedad y la certeza del progreso, no sólo a nivel de los medios civilizatorios sino también y sobre todo en la perfección de la especie, son el signo de que *el tiempo se acelera* y de que los tiempos del progreso “devienen felizmente siempre más cortos”³². Por esto, es preciso designar el “sujeto histórico” capaz de activar la aceleración, lo que legitima la idea de “sujeto revolucionario”. La aceleración del tiempo indica que “ha llegado el momento de asignarlo a sus verdaderos destinatarios; los progresos de la razón humana han preparado esta gran revolución, y a vosotros os ha impuesto especial-

31 RICOEUR, P (1996): *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, p. 943 [agregado entre corchetes es mío].

32 KANT, E (1993): *Tratado sobre la paz perpetua*, citado por Reinhart Koselleck en: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, p. 64, nota 78.

mente el deber de acelerarla”³³. Si los tiempos nuevos han hecho vislumbrar un mundo nuevo, entonces lo propio del sujeto histórico es manejar su realización, acelerar el progreso y *hacer la historia*, doblegándola a su plan. El propio Kant insiste —dice Ricoeur— en “discernir los ‘signos’ que, desde ahora, *autentican* la exigencia de la tarea y *alientan* los esfuerzos del presente. Tal manera de justificar un deber mostrando los comienzos de su ejecución es una característica de la retórica del progreso que tiene su culminación en la expresión ‘hacer la historia’. La humanidad se convierte en sujeto de sí misma, diciéndose. Narración y cosa narrada pueden nuevamente coincidir, y las dos expresiones: ‘hacer la historia’ y ‘hacer historia’ pueden identificarse. El hacer y el narrar se han convertido en el haz y el envés de un proceso único”³⁴. El “sujeto histórico” es el que, en nombre de la humanidad, la impulsa como único agente de su propia historia, con el poder de *producirse* a sí misma y de reconciliarse consigo misma. Para Kant, la humanidad procede en una marcha perpetua hacia el logro de una existencia perfecta y racional, en un estado cosmopolita. Pero él mismo advierte que en ese progreso sin fin del género humano no hay ninguna posibilidad de salvación para la persona singular y, por eso mismo, nutrió serias dudas sobre la importancia del progreso para la completa realización de la persona. Pues, una cosa es el progreso técnico-instrumental, incluyendo el bagaje discursivo de la conciencia de los derechos, y otra cosa es la persona y su libertad, siempre al filo de la ambigüedad y del reclamo a su insustituible y determinante decisión.

33 ROBESPIERRE, *Oeuvres*, IX, “Sur la Constitution”, p. 495, citado por Koselleck, Ed. cit., idem.

34 RICOEUR, P (1966): “Patrística”, en: *Tiempo y narración III*, Ed. cit., p. 946.

SUJETO Y DEMOCRATIZACION EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACION

Perspectivas críticas desde América Latina



YAMANDÚ ACOSTA

Este nuevo libro del investigador uruguayo Yamandú Acosta, nos permite tener una clara visión panorámica de lo que ha sido, a través de diversas instancias laborales y de investigación, publicaciones nacionales e internacionales, en tiempos diversos pero secuenciales, su recorrido por una serie de temas y problemas, análisis y críticas, debates y argumentos, todos relacionados con tres espacios de la realidad histórica y la convivencia social que han marcado su interés personal y profesional: la filosofía latinoamericana, la cuestión del sujeto y las crisis que enfrentan las transformaciones democráticas que requieren las sociedades latinoamericanas.

(Ver reseña de Álvaro Márquez en el *Librarius*, p. 125).



Da função da sociedade civil em Hegel y Habermas*

The Function of Civil Society in Hegel and Habermas

Delamar José VOLPATO DUTRA

Universidade Federal de Santa Catarina, Investigador del CNPq, Brasil.

RESUMEN

El artículo busca presentar la función que cumple la sociedad civil en Hegel y Habermas. En esa tarea, la sociedad civil será caracterizada, sumariamente, teniendo a la vista la determinación de sus funciones. En Hegel, la sociedad civil, se relaciona con la producción de riquezas y cumple una función organizadora y educativa. En Habermas, ya no se relaciona con la economía, siendo constituida por la esfera pública, cuya función es producir contenidos legitimados democráticamente que deberán determinar los fines del Estado en cuanto sistema comprometido con la realización de sus fines.

Palabras clave: Habermas, Hegel, sociedad civil, democracia.

ABSTRACT

This article seeks to present the function that civil society fulfills in Hegel and Habermas. In this paper, civil society is characterized summarily, tending to the view of determining its functions. In Hegel, civil society is related to the production of wealth and fulfils an organizing and educational function. In Habermas, it is not related to the economics, since it is constituted by the public sphere whose function is to produce democratically legitimized contents that ought to determine the purposes of the State in terms of a system committed to realizing its purposes.

Key words: Habermas, Hegel, civil society, democracy.

* As citações da obra de Hegel *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio* serão feitas a partir dos parágrafos da mesma e, preferencialmente, segundo a tradução de M. L. Müller. A obra de Habermas *Faktizität und Geltung* será abreviada por FG e a tradução portuguesa por TrFG1 e TrFG2, referindo-se, respectivamente, ao volume I e II.

A FUNÇÃO EDUCATIVA DA SOCIEDADE CIVIL EM HEGEL

Habermas cita várias vezes o nome de Hegel em sua *Filosofia do Direito*, normalmente, para discordar de Hegel. Assim, no *Prefácio*, ele começa por dizer que adere à filosofia do direito kantiana e não à hegeliana, evidentemente, por não aderir mais ao conceito de eticidade, mas, também, por timidez, já que não se consegue mais atingir os padrões exigidos por Hegel. Ele conseguiu manter coesos os pensamentos envolvidos na teoria da sociedade em geral, na economia política, na história e mesmo nas questões próprias da teoria do direito, como o papel dos juizes, a administração da justiça, a jurisdição, o procedimento jurisdicional, a publicidade. Além, é claro, das questões que hoje diríamos serem as propriamente filosóficas, como a legitimidade do direito ou a racionalidade da jurisdição, conceitos estes que a Filosofia tem por tarefa tornar transparentes.

O tratamento da sociedade civil em Hegel, no presente contexto, decorre da necessidade de marcar as diferenças no tratamento desse conceito feitas por Habermas, tanto em relação a Hegel, quanto em relação a Marx. Marx é devedor das formulações da sociedade civil de Hegel e como esse conceito é mais claramente trabalhado por Hegel, preferiu-se apresentá-lo a partir da perspectiva hegeliana, mas com a intenção de marcar a diferença com o tratamento da questão também por Marx. Este ponto é relevante pela filiação de Habermas à Escola de Frankfurt e, portanto, ao marxismo, mesmo que indiretamente.

Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel começa pela figura do *direito abstrato*, buscando escrutinar a liberdade que está depositada nas estruturas do direito, mas, neste momento, apenas enquanto determinação externa do querer jurídico. Será somente o delito, como uma espécie de última etapa do direito abstrato, que irá revelar a que se refere, verdadeiramente, o direito abstrato, a saber, revelará a dimensão da liberdade subjetiva que subjaz ao mesmo. O delito revela uma particularidade infinita que reside na subjetividade, enquanto poder de autodeterminação absoluta. Essa autodeterminação vai revelar-se no capítulo sobre a moralidade. Por ora, ainda sob o direito abstrato, importa que “a *subjetividade da liberdade*, por si infinita, constitui o princípio do ponto de vista da moralidade” [§ 104], a saber, “o ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade enquanto infinita, não meramente em si, mas por si” [§ 105]. A moralidade é o direito da vontade subjetiva [§107]. A explicitação dos *momentos* dessa *autodeterminação da subjetividade* *perfecciona-se* no direito abstrato, do seguinte modo:

- pela propriedade que é o meu externo;
- pelo contrato que é o meu mediatizado por outra vontade;
- pelo delito que revela a vontade como *contingência* que é *a infinita accidentalidade em si da vontade: sua subjetividade*. Pelo delito manifesta-se a infinita possibilidade da vontade de autodeterminar-se.
- Nesse momento, temos a vontade por si, independente do que é em si, ou seja, a forma da infinita autodeterminação [§ 108].

O momento seguinte do percurso de Hegel será, portanto, a *moralidade*, onde se mostrará à subjetividade o seu caminho rumo à idéia do bem, a qual se revelará como sua substância [§ 130], como sua essência [§ 132-3]. A moralidade será a superação desse momento de particularidade, mas será a sua conservação, pois a universalidade não passa da revelação da própria substancialidade dessa particularidade [§ 129].

Temos agora duas totalidades relativas que *em si* já são idênticas, ou seja, a subjetividade da certeza pura de si mesmo, liberta de sua vacuidade, é idêntica com a universalidade

abstrata do bem; a ética será a identidade *concreta* do bem e da vontade subjetiva [§ 141]. A forma infinita da subjetividade enquanto infinita possibilidade deverá ser reconduzida [**para si**], sob o ponto de vista de seu próprio conteúdo, para a universalidade do bem. A ética representará exatamente o modo como estas duas totalidades serão reunidas concretamente, ou seja, de um modo determinado. O direito é a liberdade realizada [§ 4], é o momento onde o em si e o para si da vontade unem-se [§ 33].

Já, no âmbito da *eticidade*, a família e a *sociedade civil* parecem cumprir o que se poderia chamar hoje de um processo de aprendizagem ou, na linguagem de Hegel, a mediação entre direito abstrato e moralidade. Tal processo pode contar com uma determinação necessária porque Hegel baseia-a no reino das necessidades. Ou seja, a sociedade civil força o indivíduo à atitude performativa de busca do universal, do correto, do justo. No entanto, já há um conteúdo dado pela moralidade, ao modo da eticidade que, em todo caso, não pode ser só formal, ao qual a vontade individual deverá se adaptar. Ao contrário de Marx e Habermas, para os quais o Estado não tem determinações éticas enquanto tal, Hegel concebe no próprio Estado uma determinação ética, permitindo-lhe olhar a sociedade civil com olhos de quem busca estratégias de realização, ao modo da filosofia da história, dos conteúdos já cristalizados na eticidade do Estado. O Estado tem um papel ativo sobre a sociedade civil e não só reativo como em Marx.

O ethos tem um conteúdo estável que independe da opinião subjetiva e do capricho, corporificado nas leis e instituições [§ 144]. Estas leis éticas, como vimos, não são estranhas ao sujeito, posto serem sua própria essência, mas não são, ainda, a determinação dos seus atos em suas infinitas escolhas. Por isso, será necessário um percurso de aprendizagem. Bem entendido, o dever só aparece como limitação à vontade abstrata e ao impulso natural, mas, na verdade, representa a liberdade do indivíduo, já que brota de sua autonomia [§ 149]. É na dimensão ética que direito e moral se unem e o homem passa a ser portador de direitos [§ 155].

Esse processo de aprendizagem acontece na família, uma substancialidade natural e, depois, na sociedade civil, uma união entre indivíduos, segundo certas regras, ditadas por necessidades, permanecendo, por isso mesmo, uma ordem externa, que só atingirá a sua dimensão própria com o Estado [§ 157]. O ponto, aqui, será ver qual função exerce a sociedade civil nesse percurso da individualidade para a universalidade.

A função cumprida pela sociedade civil é explicada em razão dos dois princípios envolvidos que a estruturam:

- a pessoa concreta como uma mistura de necessidade natural e arbítrio;
- a relação e interdependência entre as pessoas, implicando em que uma só possa se satisfazer por intermédio da outra [§ 182].

Segundo Hegel, o fim egoísta da sociedade civil, enquanto reino das necessidades, só é efetivamente real e assegurado quando condicionado e perpassado pela universalidade, ou seja, por laços mútuos de dependência, onde acontece a satisfação recíproca das necessidades [§ 183]. O fim egoísta é a base de um sistema de dependência recíproca. É assim que a universalidade e o direito se mostram como a forma necessária dessas particularidades [§ 184]. Ou seja, para satisfazer minhas necessidades eu preciso dos outros e, por isso, preciso do direito e do Estado. Fascinado pela ciência social de seu tempo, a economia polí-

tica, como Habermas é hoje fascinado pela sociologia, Hegel pôde vislumbrar a vida econômica como “um conjunto organizado segundo leis que expressam a verdade das ações atomísticas dos agentes econômicos”¹. Portanto, aqui, a sociedade civil é só um meio para o fim da universalidade [§ 184]². O exemplo de Hegel, compilado por seus alunos, é o pagamento de impostos. Mesmo parecendo contrário aos interesses particulares, é por intermédio dos impostos que o Estado pode fortalecer os próprios interesses particulares.

Na sociedade civil acontece “o *processo* de elevar, pela necessidade natural assim como pelo arbítrio das carências, a singularidade e a naturalidade desses à *liberdade formal* e à *universalidade formal do saber e do querer*, de *formar pelo cultivo* a subjetividade na sua particularidade” [§ 187]. As *Anotações* a este parágrafo explicam tratar-se do

duro trabalho contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatez dos desejos, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do capricho. É por este trabalho de formação, porém, que a própria vontade subjetiva ganha dentro de si a *objetividade*, na qual, unicamente, por sua parte, ela é digna e capaz de ser a *realidade* da Idéia.

Hegel analisa passo a passo como essa universidade imiscui-se na particularidade e brota dela.

- No § 192 temos a dimensão social da satisfação das carências, na medida em que adquire dos outros os meios de satisfação: “tudo o que é particular torna-se nessa medida social”.
- No § 198 é analisada a dependência recíproca na divisão do trabalho.
- No § 201 os meios infinitamente variados da produção e da troca, bem como o entrecruzamento igualmente infinito desses no mercado, acabam formando sistemas particulares, os estamentos [agrícola, comercial, industrial], nos quais o egoísmo se vincula ao universal.
- No § 209, com o direito, finalmente a universalidade toma a forma da pessoa, no que todos são considerados como idênticos.
- A administração pública³ [*Polizei*] e a corporação dispensam maiores comentários. A esse respeito comenta Müller: “por meio da polícia e da corporação, o Estado penetra na estrutura jusnaturalista da sociedade civil para controlar, relativizar e superar a contingência do mercado e o seu antagonismo social, transformando a racionalidade econômica e estratégica em aparência, porém necessária, da racionalidade ética”⁴. A administração pública tem a função de regular o mercado, controlando a qualidade e o preço dos produtos, de vigiar a escola pública e prover a assistência social. A corporação ajuda a prover a subsistência do particu-

1 ROSENFELD, D (1983): *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, p. 163.

2 Nesse sentido, para além das determinações conceituais, o direito só entra na existência porque é útil às necessidades [§ 209, adendo].

3 Essa tradução é sugerida por ROSENFELD, D (1983): Op. cit., p. 196.

4 MÜLLER, M L (2000): “Apresentação”. In: *HEGEL, G. W. F. A sociedade civil*. Trad. Marcos Lutz Müller. Textos didáticos. Campinas: n.º. 21, p. 9.

lar frente às contingências do mercado, bem como torna os indivíduos, nas palavras de Müller, *membros de um todo ético particular sendo um elo intermediário entre o atomismo da esfera do mercado e o Estado*. A corporação é uma segunda família [§ 252] “que forma os indivíduos na sua própria atividade egoísta, interessando-os ao que é universal, ao que é coletivo”⁵, surgindo, desta forma, maneiras novas de solidariedade.

Sendo assim, a sociedade civil, definida a partir do mercado, tem a sua grande finalidade material ao satisfazer as necessidades, criando riquezas. Mas, nem Hegel, nem Marx, pensarão que os desdobramentos da sociedade civil ficarão restritas à produção de riquezas. Côncios da importância da categoria do trabalho como categoria privilegiada de explicação social, eles, fiéis, nesse sentido, aos ditames da economia política, irão perscrutar o que, além de riqueza, o trabalho pode produzir. Não seria incorreto dizer que, no nível político, o trabalho produz, para Hegel, a humanização do ser humano, na medida em que força o indivíduo a ter que se determinar por parâmetros comuns, adaptando o seu querer a normas comuns, seja nas atividades de polícia do Estado, seja nos imperativos da corporação, mesmo sendo ainda uma relação externa com essas regras, cuja proximidade e afetuosidade adequadas com as mesmas só acontecerá no Estado. Ora, assim, Hegel retira da sociedade civil o que ela parece não ter, ou seja, harmonia e ética, metamorfoseando o indivíduo, transformando a semente na árvore, a criança no homem, a lagarta na borboleta, de forma imperceptível e necessária.

Nessa mesma realidade Marx lerá coisas diferentes. Segundo ele, a anatomia da sociedade civil será a anatomia do próprio Estado.

A anatomia da sociedade burguesa, vertida em conceitos da economia política, possui um efeito desmascarador: revela que o esqueleto que mantém coeso o organismo social não é mais o conjunto das relações de direito, e sim, o das relações de produção [...] E com isso o mecanismo do mercado, descoberto e analisado pela economia política, passa a tomar as rédeas da teoria da sociedade. O modelo realista de uma socialização anônima não-intencional, que se impõe sem a consciência dos atores, vai substituir o modelo idealista de uma associação intencional de parceiros do direito⁶.

O Estado não será uma metamorfose da sociedade civil, mas seu sócia disfarçado pela roupagem da universalidade. Habermas, ao contrário de Hegel, adere à versão sistêmica do Estado, mas busca uma leitura do Estado ao modo da neutralidade, permitindo que à sua dimensão sistêmica possa ser vinculado um conteúdo que lhe ilumine e, mais importante, dirija suas forças. Assim, fica a necessidade, sob o ponto de vista da legitimidade, da união do Estado com a moralidade, entendida por ele como a livre adesão motivada por razões, no caso do direito, razões morais, éticas e pragmáticas e não mais a moral entendida como eticidade substancial; bem como a necessidade do próprio Estado, enquanto instituição não superável. Com relação a Marx, no caso de Habermas, as políticas compensatórias serão o que restará de seu marxismo, entendido como proposta política concreta, tentando

5 ROSENFELD, D (1983): Op. cit., p. 207.

6 TrFG1: p. 69 [FG: p. 65].

resolver a dialética entre igualdade de direito e desigualdade de fato. Será o aspecto material de sua teoria da emancipação.

Assim, a sociedade civil teria uma função organizatória dos átomos individuais e uma função educadora, na medida em que a particularidade seria integrada à universalidade. Nesse sentido, o trabalho produz e o trabalho educa⁷.

A FUNÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL EM HABERMAS

Habermas toma o aparelho estatal, sob o ponto de vista sistêmico, como sendo uma potência neutra com relação aos fins que o determinarão. Nessa perspectiva, a esfera pública e o parlamento formam o lado que faz entrar conteúdos, a partir dos quais o *poder social* organizado flui para o processo de legislação. A administração pública, que tem que implementar esses conteúdos legislados, encontra resistência de um poder social que se põe entre a administração pública e o campo de sua atuação. O poder social age fora do poder democrático e por interesses sistêmicos próprios⁸. Esse poder social, autônomo à democracia interfere tanto no lado de entrada de conteúdos, quanto no lado de sua implementação. O poder social, nesse sentido, age pela determinação do poder como capacidade de impor a própria vontade. A superação desse poder social, não democrático, que age cercando o poder [autarquias, fundações, empresas públicas e de economia mista, a administração direta e indireta, que são muito mais competentes para agirem e influenciarem a administração⁹], tanto no lado de entrada, quanto de saída, só pode acontecer pelos impulsos vitais de solidariedade dependentes da força da sociedade civil.

A força do direito econômico mostra a força do poder social não democrático¹⁰. Nesse sentido, poder social é a “possibilidade de um ator impor interesses próprios em relações sociais, mesmo contra as resistências de outros. O poder social tanto pode possibilitar como restringir a formação do poder comunicativo”¹¹. O poder social é a implantação fática de interesses privilegiados, pela sua capacidade de determinar os conteúdos para os quais a administração pública se dirige, bem como nos modos de sua realização.

Em oposição ao poder social do mercado e da burocracia estatal, Habermas trabalha com dois conceitos complementares, o de esfera pública e o de sociedade civil. A sociedade civil é a esfera pública institucionalizada. Assim, o elemento básico que as distingue é o aspecto institucional. Esses conceitos têm aspectos normativos e sociológicos¹².

Da definição de esfera pública decorre a diferença do conceito de sociedade civil com relação a Hegel e Marx. Desta forma, pode-se compreender como acontece o que Habermas chama de função de cerco¹³ [*Belagerungsfunktion*]. De fato, pode-se considerar o

7 HARDT, M (2001): *Il deperimento della società civile*. WWW. deriveaprodi. org/revista/ I/hardt17.html. Outubro.

8 Cfr. TrFG2: pp. 57-8.

9 Cfr. TrFG2: p. 87.

10 Cfr. TrFG1: p. 63.

11 Cfr. TrFG1: p. 219.

12 Cfr. TrFG2: p. 106.

13 Cfr. FG: pp. 626, 630.

poder administrativo do Estado como estando cercado pelo poder comunicativo, ou seja, pelo poder da *opinião pública* e da *sociedade civil*. A política, enquanto complexo parlamentar, continua sendo a destinatária de todos os problemas. A sociedade civil pode influenciar na programação do sistema estatal, protegida pelo Estado de direito¹⁴, mas não abdicar dele enquanto um sistema eficiente na implementação de fins.

A esfera pública não é uma instituição, não tem aspectos organizacionais, tampouco constitui-se num sistema delimitado, mas caracteriza-se por horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. Nela, “os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas*”¹⁵, as quais não são especializadas em nada. A força da opinião pública é indicar para um argumento legitimador e influenciar. Mesmo o poder social tem que angariar adesão, implicando que tem que usar de uma linguagem convincente. Ou seja, dinheiro e poder têm que se ocultar enquanto tais para angariar tal convicção. Segundo Habermas, uma esfera pública pode ser manipulada, mas não criada a bel-prazer.

Sendo a sociedade civil a institucionalização da esfera pública, ela exclui a economia, a qual, através do trabalho, do direito privado e do capital, foram os aspectos fundamentais à época de Marx e Hegel. O núcleo institucional da sociedade civil é formado por movimentos, associações e organizações sociais [fundações] não estatais e não econômicas. Essas instituições cristalizam os problemas e os transferem para a esfera política. Apesar da mídia, a sociedade civil continua o espaço das pessoas privadas que podem se organizar para influenciar, cercar, o poder político, na busca de soluções para seus problemas. A sociedade civil alicerça-se nos direitos de expressão, reunião e associação.

O Estado conecta-se com a esfera pública e a sociedade civil, através dos partidos políticos e das eleições. A proteção à privacidade preserva domínios vitais privados livres para o exercício de atos no espaço da autonomia. Trata-se dos direitos da personalidade, crença, consciência, sigilo de correspondência, inviolabilidade de residência. O Estado totalitário fere o nexo entre cidadania autônoma e esfera privada intacta. Nele “um Estado pan-ótico controla diretamente a base privada dessa esfera pública”¹⁶. Quando essa dimensão é ferida, a racionalidade comunicativa é ferida, sufocando a liberdade comunicativa presente nos domínios da vida privada.

A função política da sociedade civil é dramatizar problemas que deverão refletir sobre o complexo parlamentar¹⁷. Ora, a função desse espaço é exatamente gestar conteúdos legítimos, a partir da racionalidade comunicativa. A partir dessa formulação, constrói-se uma estrutura de direitos para proteger esse espaço, exatamente porque ele é a condição da própria democracia. Esse conjunto de direitos, porém, não é suficiente, pois o poder social, baseado principalmente no dinheiro e no poder, interfere nesse espaço, muitas vezes sob a roupagem do código que é próprio da esfera pública, a saber, o da convicção e da persuasão racional. Por isso, a sociedade civil tem que se proteger, através de uma função crítica aguçada que, embora, protegida pelo Estado, por um conjunto de direitos fundamentais, não se deixa determinar pelos imperativos do poder e nem pelo dinheiro, sendo, exatamente por

14 Cfr. TrFG2: p. 105.

15 Cfr. TrFG2: p. 92.

16 Cfr. TrFG2: p.101.

17 Cfr. TrFG2: p. 91.

isso, constituída por agrupamentos não governamentais e não econômicos. Assim, ela consegue mobilizar bons argumentos e criticar argumentos ruins e exercer cerco sobre autoridades, tribunais e parlamentos, ou seja, sobre os poderes do Estado e seus agentes. “As discussões não ‘governam’. Elas geram um poder comunicativo que não pode substituir, mas simplesmente influenciar o poder administrativo”¹⁸.

Temos, assim, uma esfera pública organizada como sociedade civil. Esta é a base da soberania popular, diluída comunicativamente e protegida por um espaço a partir de direitos, a qual não pode mais ser identificada com o povo ou a nação, como se esses fatores tivessem alguma substancialidade que pudesse ser apreendida na perspectiva do observador, tão somente. Mesmo que protegida juridicamente nestes termos, ela tem que estar atenta aos estudos das ciências sociais, que podem levar a um ceticismo com relação à mesma. A proteção contra esta perspectiva cética dá-se pela afirmativa da função crítica da própria sociedade civil. Assim, Habermas está entre os que se perfilam na defesa de uma perspectiva democratizante da sociedade civil. Logo, esse ceticismo não pode atingir o cerne da democracia e o coração da sociedade civil como fontes de razões. A tecnocracia é a alternativa, contrária a esta, que resta¹⁹. Outra alternativa é o pós-civil. Exemplos de tipos de abordagem assim são aquelas de Foucault e Hardt.

Para Foucault, o poder está espalhado microfisicamente pela sociedade, ele, portanto, não pode ser cercado pela sociedade civil; ele está diluído na sociedade civil. O poder provém de todos os lugares e invade, microfisicamente, todos os lugares, a partir, em última análise, da disciplina do próprio corpo. A sociedade civil que Hegel analisa como organização e educação, Foucault critica como adestramento e disciplina. Hardt adere a esse caráter derrotista da análise da sociedade civil, acreditando que o Estado se fortaleceu e a sociedade civil se enfraqueceu. Restaria como alternativa para esses pensadores uma personalidade absolutamente isolada e poliédrica em suas determinações.

Em razão destas críticas ao conceito de sociedade civil subsumida pelas determinações estatais ou ligada ao processo de trabalho e produção é que Habermas desloca, tanto do Estado, quanto da economia, do reino da necessidade o seu conceito de sociedade civil. De fato, a sociedade civil não está mais ligada às determinações do poder, como em Foucault, nem às determinações da economia como em Hegel, mas está ligada à esfera pública, não estatal e de caráter não econômico, embora protegida por um conjunto de direitos assegurados estatalmente. É necessário separar as forças democratizantes do Estado e da economia porque ambos têm determinações sistêmicas que não podem ser transformadas em determinações políticas, digamos, a partir de dentro. Quando o Estado e a economia são totalmente perpassados por determinações políticas, eles perdem a sua capacidade funcional. Exemplo disto pode ser visto na falência do socialismo de estado²⁰. Por isso, não se trata de abolir o mercado ou o poder burocrático do Estado, mas domesticá-los democraticamente, isso na medida em que conteúdos democráticos podem ser injetados no Estado, a partir da sociedade civil.

18 HABERMAS, J (1999): “O espaço público”: 30 anos depois”. Trad. V. L. C. Westin, L. Lamounier. *Caderno de Filosofia da ciências humanas*. Belo Horizonte: v. VII, nº. 12, abril, p. 25.

19 Cfr. TrFG2: p. 106.

20 HABERMAS, J (1999): “O espaço público”: 30 anos depois”. Ed. Cit., p. 20.

CONCLUSÃO: SOCIEDADE CIVIL, MERCADO, OPINIAO PÚBLICA

Podemos dizer que, a partir da idéia de domesticação democrática do mercado e da burocracia, Habermas não mistura mais essas esferas, seja, como Hegel, para extrair do próprio mercado formulações éticas, seja, como Marx, para suprimir o mercado por decisões políticas de controle e planejamento, supressão esta levada a cabo por determinações da própria sociedade civil que cria seus próprios coveiros. Com isto, Habermas livra-se, não só da dificuldade teórica de vislumbrar tais pontes de ligação e entrecruzamento, como também, de pressupostos deterministas presentes nestas duas formulações. Por isso, ele se para a sociedade civil, tanto do Estado, quanto da economia. Só assim, ela pode ser o coração da democracia, como um espaço de liberdade privada, protegido por um conjunto de direitos, onde os atos de fala podem ser exercidos sem a coação do dinheiro e do poder. Essa proteção da sociedade civil por um conjunto de direitos, em Habermas, não é um sucedâneo dos determinismos de Marx e Hegel com relação a essa temática, pois não implica em qualquer conteúdo pré-estabelecido, nem muito menos na tese de uma aprendizagem moral necessária.

Certamente, o tratamento do tema específico da sociedade civil defende que ela não pode mais ser definida ao modo de Hegel, como sendo propriamente colada ao mercado e, portanto, ao sistema das necessidades. É como se Habermas oferecesse um outro caminho de acesso aos indivíduos às determinações do Estado, as quais não ocorrem mais ao modo adaptativo a um conteúdo já dado pela eticidade, mas ao modo construtivo da democracia, cuja raiz vai residir, de maneira mais palpável, para além das profundezas do coração humano, na sociedade civil como arena ou fórum de debates, entendida a partir do conceito de racionalidade comunicativa.

A sociedade civil, em Hegel, começa pelo sistema de necessidades, ou seja, pelo mercado ou pelo trabalho, fatores esses tão bem trabalhados pela economia política, com a qual Hegel tanto ficou fascinado. Parece plausível pensar que as demais figuras que se seguem, como a administração da justiça, a administração pública e a corporação, não tenham determinações próprias, mas sejam simples reflexos de aspectos do mercado ou exigências de um comportamento racional nos termos do próprio mercado. Assim, a administração da justiça visaria a resolver conflitos que o mercado não resolveria por si e a administração pública visaria a resolver as disfunções do mercado, como é o caso da própria atividade do que veio a ser apelidado, posteriormente, como seguridade social, com atividades providenciárias, de atendimento à saúde e de assistência social. Se considerarmos as críticas de Hegel ao contratualismo e se admitirmos que a estrutura jurídica básica presente na sociedade civil seja contratual, então, faz sentido pensar que as determinações estatais presentes na sociedade civil sejam regidas pelos caracteres da primeira figura posta na sociedade civil, qual seja, o mercado ou o sistema das necessidades. No entanto, Hegel pretende ver, através do olhar perscrutador e profundo de dialético um outro processo que se desenvolve, de forma oblíqua, ou seja, não visível diretamente. Hegel escrutina esse processo, arduo e sinuoso, mediante o qual se realizam, para além das determinações privadas e das determinações instrumentais da estrutura contratual, conteúdos éticos ou conteúdos legítimos, ou seja, como, através desse processo instrumental de assunção de relações, acaba acontecendo a formação de um homem moral ou a criação de uma cultura ética. Não se trata, bem entendido, só de uma questão de motivação, ou seja, da passagem de uma ação conforme ao dever para uma ação por dever, mas da ocorrência de conteúdos legítimos corporificados no ethos presente no Estado.

Na verdade, e, neste sentido, fiel a Marx, Habermas desconfia que a sociedade civil, entendida a partir do mercado, não seja capaz, nem de formar o homem moral, nem de averiguar ou desenvolver, através de suas características, conteúdos legítimos. Ou seja, o contratualismo traz um momento de verdade a propósito de sua relação com a sociedade civil, qual seja, a particularidade dos interesses, e nem a visão aguçada de Hegel, nem o seu mecanismo do ardil da razão são capazes para o crítico Habermas, de arrancar determinações morais do mercado, o que é profundamente marxista. Se a economia política, ao buscar como a economia se determina em política, ou como influencia a política, serviu a Hegel para ver como determinações propriamente políticas podem se desenvolver a partir da economia, Habermas tem em mente os esclarecimentos da sociologia sistêmica de Luhmann que levantam o caráter sistêmico do mercado, recursivamente fechado, aspectos sistêmicos do mercado que já Marx trabalhara com maestria e que o impedira de olhar a sociedade civil com base no mercado com o mesmo olhar de Hegel.

Por isso, Habermas desloca a fonte de conteúdos legítimos ou de determinações morais do âmbito do mercado para aquilo que Hegel chamaria de opinião pública, fugindo, com isso, dessa difícil visão da formação do ethos que deveria perpassar a sociedade civil. De fato, não há como não ver nessas formulações de Habermas semelhanças com a opinião pública em Hegel. Isso é bem plausível, se considerarmos que a opinião pública, em Hegel, seja o espaço de reconhecimento das decisões como sendo legítimas, concretizando o princípio da liberdade subjetiva como questionamento [§ 316], implicando, por isso, provas e razões²¹. Além disso, a topos da opinião pública, situa-se no capítulo que trata do poder legislativo, o que seria indicativo, para o democrata Habermas, da sua função justificadora, sob o ponto de vista normativo. As semelhanças, no entanto, param aí, pois a opinião pública parece mais um meio educativo [§ 315], cuja finalidade é que o particular chegue à convicção de uma universalidade ou conteúdo já dado, ou seja, ela “encontra a sua substância em uma outra coisa que não ela: ela é o conhecimento apenas como aparição”²². Neste sentido, a publicidade serve aí apenas para a “integração da opinião subjetiva na objetividade que o espírito se deu na figura do Estado”²³.

Mesmo Hegel desconfia da sociedade civil devido à sua falta de organicidade, pois, apesar de a economia política ter apontado leis da sociedade civil, o que impressionou Hegel, ele continua a acentuar o caráter anárquico e antagônico da sociedade civil²⁴. Isto determina a necessidade do Estado, como sendo anterior à sociedade civil, na medida em que é um meio que deixa tal antagonismo dentro de limites aceitáveis, bem como implica na crítica de que um Estado confundido com a sociedade civil seria só um Estado visando à segurança e proteção da propriedade.

Em Habermas, diferentemente, não está disponível, já de início, esse elemento substantivo, que teria, apenas, como que se verificar no espaço público. A posição de Habermas é construtivista sob o ponto de vista do conteúdo, sendo o espaço público, portanto, criati-

21 Cfr. ROSENFELD, D (1983): *Política e liberdade em Hegel*. Ed.cit., p. 259.

22 HABERMAS, J (1984): *Mudança estrutural da esfera pública*. [F. R. Kothe: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 143.

23 *Ibid.*, p. 147.

24 *Ibid.*, p. 143.

vo, despido de conteúdo e remetido radicalmente a esse espaço de liberdade subjetiva indeterminada, base da legitimidade democrática e, portanto, criadora de conteúdos legítimos. Além do mais, a sociedade civil é a opinião pública sob a forma de instituição, organizada, elemento esse não presente na formulação de Hegel.

Em suma, para Hegel, a categoria do trabalho é uma estratégia que ele usa para contribuir com a eticidade, que ele incorpora em seu sistema e faz com que ela funcione ao máximo, chegando mesmo ao ponto de querer atribuir a ela mais do que ela pode render. Já, para Habermas, a categoria da comunicação requererá para si o que antes se atribuía ao trabalho, sendo, ao menos na opinião de Habermas, mais competente para realizar a tarefa a que se propõe, a saber, gestar legitimidade. Mesmo que Hegel tenha vislumbrado isso na incipiente opinião pública então nascente, preferiu ficar no solo mais seguro da ação humana que transforma a natureza, criando, junto com isso, relações sociais e o próprio homem.

OBSERVAÇÃO FINAL

O Prof. José N. Heck questiona o por quê do não tratamento da sociedade civil em Rousseau, visto que, da análise do texto decorre um claro direcionamento das idéias de Habermas em direção a Rousseau. A resposta a essa questão pode ser dada na razão inversa pela qual Hegel aceita, com críticas, o conceito de sociedade civil dado por Rousseau. Ou seja, o que Hegel aceita da conceituação de Rousseau é exatamente o que Habermas recusa no tratamento desse conceito. De fato, assim se pronuncia Hegel sobre o genebrino “*Rousseau* teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não só segundo a sua forma (como, por exemplo, o impulso à sociabilidade, a autoridade divina), mas, também segundo o seu conteúdo é *pensamento*, e que, na verdade é o próprio *pensar*, a saber, a *vontade*. Só que como ele tomou a vontade somente na forma determinada da vontade *singular* [...] e apreendeu a vontade universal não como o em si e por si racional da vontade, mas somente como o *comunitário*, que provém desta vontade singular enquanto vontade *consciente*, a união dos singulares no Estado torna-se um *contrato*, que tem por base o arbítrio dos indivíduos singulares, por conseguinte, a sua opinião e o seu consentimento”²⁵. O que Habermas vai recusar é exatamente esse caráter substantivo da vontade geral em Rousseau, ou seja, essa ‘democracia de opinião não-pública’²⁶. De fato, Rousseau afirma que a vontade geral presume uma só vontade²⁷; numa tal concepção, quando da formulação de normas, leis, afirma Rousseau, “o primeiro que as propõe não faz nada mais do que dizer o que todos já sentiram, não é questão de intrigas, nem de eloquência para transformar em lei o que qualquer um já resolveu fazer”²⁸. Não que Habermas adira a uma formulação contratualista, visto que a sua formulação é moral²⁹. No entanto, trata-se de uma moral não substancialista, mas formal.

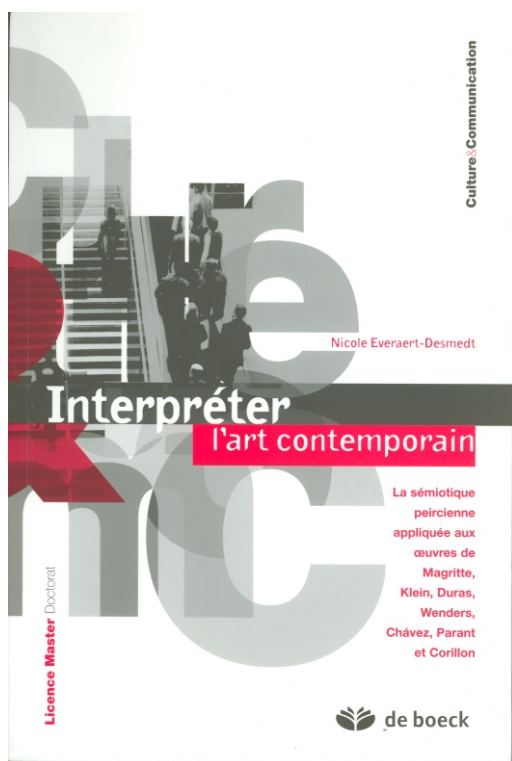
25 HEGEL, G. W. F. (1998): *O Estado*. Trad. Marcos Lutz Müller. *Textos didáticos*. Campinas: n°. 32, § 257.

26 Cfr. HABERMAS, J (1999): “O espaço público”: 30 anos depois. Ed. Cit., p. 21. HABERMAS, J (1984): *Mudança estrutural da esfera pública*. Ed. Cit., § 12.

27 Cfr. ROUSSEAU, J-J (1943): *Du contrat social*. Paris: Aubier, p. 361.

28 *Ibid.*, pp. 361-2.

29 Para uma distinção entre contrato e moral ver TUGENDHAT, E (1996): *Lições sobre ética*. (Trad. Grupo de doutorandos da UFRGS sob a resp. de E. Stein: *Vorlesungen über Ethik*). Petrópolis: Vozes.



Es un libro, como lo indica el subtítulo, donde la autora hace un estudio semiótico de varias obras de arte (pintura figurativa, monocromas, texto literario, cine, instalación y serie fotográfica, artes plásticas y escritura, intervención artística y texto de un grupo de artistas, p. 12), de importantes representantes de cada uno de estos géneros, a partir de la teoría semiótica de Ch. S. Peirce.

Vale la pena señalar que la autora de esta interesante investigación, ensaya las posibles relaciones que se pueden establecer entre la semiótica peirciana, entendida como una “ciencia práctica” en cuanto se propone como estudio objetos artísticos, y la interpretación del arte en general.

(Ver reseña de Álvaro Márquez en el *Librarius*, p. 125).



Hacia una perspectiva pluridimensional de la concepción filosófica del derecho*

Toward a Pluri-Dimensional Perspective of the Philosophical Concept
of Law

Luz María MARTÍNEZ DE CORREA

Instituto de Filosofía del Derecho “Dr. J. M. Delgado Ocando”,

Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad del Zulia, Venezuela.

RESUMEN

Los argumentos que se plantean en este trabajo parten de ciertas reflexiones sobre los aspectos doctrinales, acepciones y enfoques teóricos de algunas posturas filosóficas que han servido de base a la ciencia jurídica. Las concepciones filosóficas iusnaturalista, iuspositivista, formalista, realista y materialista, dan cuenta de ciertas premisas que aun cuando aparecen como axiomáticas, sin embargo, el análisis realizado permitió comprobar que los problemas que dejan planteados requiere de una permanente discusión e interpretación.

Palabras clave: Filosofía del Derecho, iusnaturalismo, iuspositivismo, formalismo, realismo, materialismo.

ABSTRACT

The arguments put forward in this work are based on certain reflections about doctrinal aspects, theoretical meanings and focuses in some philosophical postures that have been the basis for juridical science. The jus-naturalistic, jus-positivist, formalistic, realistic and materialistic conceptions recognize certain premises which, even when they appear axiomatic, nevertheless, set forth problems that require permanent discussion and interpretation, according to the analysis carried out in this study.

Key words: philosophy of law, jus-naturalism, jus-positivism, formalism, realism, materialism.

* Este trabajo constituye un primer avance del Programa de Investigación: “Representaciones Sociales e Intervención Social”, financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de La Universidad del Zulia. CONDES/LUZ., coordinado por la Prof^a. Luz María Martínez de Correa. Jefa de la Sección de Sociología Jurídica del Instituto de Filosofía del Derecho. “Dr. J. M. Delgado Ocando”, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de La Universidad del Zulia.

INTRODUCCIÓN

Estudiar el Derecho desde diferentes concepciones filosóficas, permite discriminar cada una de las acepciones que a continuación se presentan:

La concepción Iusnaturalista que se define como un presupuesto filosófico del liberalismo porque ofrece el esclarecimiento de los límites del poder como base a una concepción general e hipotética de la naturaleza del hombre, que prescinden de toda verificación empírica y de toda prueba histórica.

La concepción Iuspositivista, basada en el positivismo jurídico, es una manera especial de abocarse al estudio del derecho y representa una concepción específica de éste último y constituye una ideología *sui generis* de la justicia. La teoría o concepción doctrinal liga al derecho con la formación de un poder soberano capaz de establecer y aplicar sanciones. Este es el Estado que funda el principio de la estabilidad del derecho que presupone otras características como: la teoría de la coactividad, la teoría de la norma jurídica, una teoría de las fuentes formales, correspondiéndole la primacía a la legislación, una teoría de un sistema jurídico cerrado en donde el orden jurídico es concebido como un todo. Es decir, un sistema que posee el atributo de la integridad, carente de lagunas y por demás coherente, lo que excluye a las antinomias.

Con respecto a la concepción Formalista, se afirma que todo Derecho es un sistema de normas que se manifiesta a través de las leyes, las sentencias emanadas de los tribunales, los actos de los particulares; o visto de otra manera, que cambia según los distintos sistemas por tanto no existe separación entre el derecho y el estado¹. Las normas jurídicas no proceden o emanan del Estado, una norma jurídica es creada por determinados hombres, autorizados para ello por otra norma anterior y en representación de éste. En este sentido, el Estado no es más que la caracterización de un orden jurídico, ya que representa un orden coactivo de la conducta humana que es precisamente el orden jurídico.

La concepción Realista se dividió en dos vigorosas corrientes entre la década de los años veinte y la de los años cincuenta del siglo XX: una, denominada Realismo Jurídico Escandinavo y la otra, denominada Realismo Jurídico Norteamericano. Ambas han puesto de manifiesto el empirismo como forma de confrontar al derecho con la sociología.

Opuesta a estas concepciones que se han mencionado, aparece la concepción Marxista que establece que los distintos fenómenos sociales no pueden estudiarse aisladamente, sino integrados al conjunto de la realidad social. Con esta perspectiva de los fenómenos sociales se opone el marxismo a la técnica de aislamiento, que caracterizaba al positivismo y según Marx, al pensamiento burgués.

Estas diversas concepciones filosóficas del derecho y la sociedad han tenido una preocupación en común acerca de los bienes que se le deben reconocer a los ciudadanos para que logren una convivencia que le satisfaga sus necesidades e intereses. Desde estos diversos puntos de vistas, el logro de una sociedad justa y equitativa es el objetivo propuesto. Sin embargo, el desarrollo histórico de la sociedad no siempre ha conciliado la práctica de la justicia con los derechos ciudadanos, pues el rango de desigualdades que han generado los procesos productivos no han podido ser resueltas formalmente por el estado moder-

1 KELSEN, H (1997): *Teoría General del Derecho*. Editorial Universidad de Buenos Aires. Argentina. p. 52.

no. Si nos detenemos a analizar el problema entre el Derecho y Justicia encontramos que la justicia es la igualdad de derechos y deberes entre los individuos, es dar a cada cual lo que se merece sin excepción. Mientras que el Derecho se define como el conjunto de normas coercibles que regulan el comportamiento del hombre en la sociedad. Son concepto en plena vigencia y que reclaman su reconocimiento cada vez más por los ciudadanos. Los Estados no deben dejar de lado estos conceptos y los fines que persiguen. Un ejemplo concreto lo encontramos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, la cual dice en su preámbulo,

que para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y descentralizado, que consolide los valores de la libertad, la independencia, la paz, la solidaridad, el bien común, la integridad territorial, la convivencia y el imperio de la ley para esta y las futuras generaciones; asegure el derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la educación, a la justicia social y a la igualdad sin discriminación ni subordinación alguna, se fundamenta en la igualdad entre los ciudadanos y en la Justicia².

I. CONCEPCIÓN IUSNATURALISTA

Antes de comenzar a analizar el Iusnaturalismo conviene señalar las siguientes interrogantes: ¿por qué ley natural?, ¿qué hay de natural en la ley? El término *natural* en el Derecho natural se refiere a una idea que constituye su fundamental razón, es decir, a la razón de por qué debe ser obedecido. El hombre forma parte de la naturaleza y, dentro de ésta, tiene la suya propia. La naturaleza por sí sola le orienta a ciertos fines: procrear, proteger a su familia, asegurar su supervivencia.

El hombre intenta alcanzar continuamente ciertos fines para lograr sus objetivos, es decir, las leyes que le ayudan a conseguir los fines naturales. Es por ello que estas leyes que están de acuerdo con los propósitos últimos del hombre vienen a constituir el derecho natural.

El Iusnaturalismo según la perspectiva keynesiana³, es una doctrina que tiene como punto de partida la idea de la naturaleza legisladora, la cual se funda en la concepción de que el hombre se encuentra supeditado a las leyes divinas de acuerdo a una serie de normas naturales impuestas por Dios. La relación causa-efecto surge por las leyes naturales, es decir el Derecho efectivamente se debe aplicar de acuerdo con la voluntad de Dios, de tal manera que la relación entre el acto ilícito y la sanción es establecida por un legislador humano, autor de normas jurídicas positivas.

Por otra parte, el Iusnaturalismo es un conjunto de doctrinas que posee distintas acepciones⁴, sin embargo funda sus presupuestos en que el derecho positivo tiene como finalidad que el jurista no debe limitarse al estudio del derecho vigente, lo cual lo obliga a plantear que el fin en sí mismo, es el estudio del aspecto ético del derecho, ello tiene que ver

2 *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* (1999). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela Año CXXVII, Mes III. Caracas - Venezuela.

3 Kelsen, H (1997): *Teoría General del Derecho*. Ed. cit., p. 52.

4 BERNARD, B (2000): *Manual de Introducción al Derecho*. 1ra Parte. Maracaibo, Venezuela. p. 1.

con las condiciones espirituales y morales que rigen la voluntad divina y que permiten al hombre legislar de forma sistemática de acuerdo a la lógica de la naturaleza.

La perspectiva que encierra el Iusnaturalismo es que las actitudes y los pensamientos humanos son regidos por un orden justo que le otorga la doctrina naturalista, la cual tiende a explicar el desarrollo de la sociedad mediante las leyes de la naturaleza: condiciones climáticas, medios geográficos, particularidades biológicas y el pensamiento de las personas. Igualmente, esta doctrina toma del idealismo filosófico la base argumentativa que le da una explicación religiosa para regular la conducta social, la cual se haya vinculada a un perdurable sentimiento interior del hombre, sentimiento que expresa el nexo de este último con cierto principio espiritual que moldea la naturaleza; estos preceptos vienen a explicar de alguna manera de conciencia social expresada en la conducta del hombre. Por lo tanto, el hombre posee una serie de derechos fundamentales como por ejemplo; la vida y la libertad. Por ende, los demás individuos que tengan el poder de mandato deben respetar estos derechos y garantizarlos para la armonía universal.

El Iusnaturalismo se puede definir como un presupuesto filosófico del liberalismo porque sirve para establecer los límites del poder con base en una concepción general e hipotética de la naturaleza del hombre que prescinden de toda verificación empírica y de toda prueba histórica. Diversos críticos del Iusnaturalismo han señalado la pretensión de que si hay principios verdaderos en la conducta correcta, es producto de una identificación no explícita entre ley y norma.

La ley es descriptiva y puede ser verdadera o falsa. La norma es prescriptiva y puede ser transgredida sin dejar de ser norma, lo cual hace suponer que los seres humanos no hacen lo prescripto por ella. Además, se asocia comúnmente este sentido precriptivo de la norma a una concepción teleológica de la naturaleza. Esto nos lleva a la comprender que las regularidades observadas en la naturaleza son concebidas como prescripciones de un legislador divino.

Es menester dejar por sentado, que no todas las fórmulas están vinculadas a esta interpretación de la naturaleza, o tener la creencia de la existencia de un legislador universal.

Para fines del siglo XIX, el iusnaturalismo aparentemente estaba muerto para las corrientes dominantes del pensamiento jurídico. Ya para el siglo XX, y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial el iusnaturalismo ha experimentado un renacimiento preponderante, sobre todo en Alemania a consecuencia del régimen nazista y de su deterioro sustancial.

Esta doctrina renace a partir del desastre material y moral al que llegó aquel régimen del pueblo germano. Es realmente en Alemania donde ha tenido más auge, pero de una forma más o menos abierta, es decir, el deseo de buscar un sistema de valores al que aferrarse. Se encuentra también en otros países.

II. CONCEPCIÓN IUSPOSITIVISTA

Su influencia en las últimas corrientes filosóficas jurídicas norteamericanas, se identifica con el *Positivismo jurídico*. Uno de los mejores expositores del desarrollo de la escuela positivista, es el italiano Norberto Bobbio, quien establece que deben distinguirse tres aspectos característicos en la presentación histórica de esta escuela:

- El positivismo jurídico es, en primer término, una manera especial de abocarse al estudio del derecho.

- En segundo lugar, representa una concepción específica de éste último.
- En tercer término, constituye una ideología *sui géneris* de la justicia.

Como forma especial de abocarse al estudio del derecho, el Iuspositivismo presupone una rigurosa distinción entre derecho real o existente, y un derecho ideal.

De acuerdo con la primera acepción del término positivismo jurídico, positivista es el que adopta, frente al derecho, una actitud no valorativa o estimativa, y para distinguir un precepto jurídico de otro no jurídico, se basa exclusivamente en datos verificables. En este sentido, el pensamiento positivista no incluye en la definición del derecho consideraciones de tipo teleológico, como la de que éste, para ser tal, deba realizar la justicia, la libertad o el bien común. El positivista en la esfera jurídica, empero, no desconoce necesariamente que haya un derecho ideal, oriundo de la naturaleza o de la razón; simplemente niega que sea derecho en el mismo sentido que el positivo.

Un segundo aspecto del positivismo, se refiere a la teoría o concepción doctrinal; dicha teoría liga al derecho con la formación de un poder soberano capaz de establecer y aplicar sanciones, (este es el Estado). Esta concepción refleja el complejo fenómeno del monopolio, de parte de la comunidad política del poder de producción jurídica.

En otras palabras, se funda en el principio de la estatalidad del derecho el cual presupone otras características como: la teoría de la coactividad, que por derecho entiende un sistema de normas que se hacen valer por medio de la fuerza; la teoría de la norma jurídica entendida como un mandato dictado por parte de quien tiene el poder de obligar, una teoría de las fuentes formales, correspondiéndole la primacía a la legislación, una teoría de un sistema jurídico cerrado, en donde el orden jurídico es concebido como un todo, es decir, un sistema que posee el atributo de la integridad, carente de lagunas y coherente, lo que excluye antinomias.

Por último, el positivismo es una ideología que consiste en atribuir al derecho que es, por el solo hecho de existir, un valor positivo, ya que el emanar de una voluntad soberana lo hace justo, lo que equivale a sostener que su justicia o injusticia coincide con su validez o invalidez, es decir, con su forma de creación; además, el hecho de ser creado por quien tiene el monopolio del poder, independiente del valor material de sus normas, lo llevan a la realización de una serie de fines socialmente valiosos, tales como el orden, la paz, la seguridad y la justicia legal (entendida como principio de legalidad).

La crisis de las ciencias en Europa, se produce porque el espíritu europeo ha renunciado a su verdadera vocación, que era el plantearse las cuestiones metafísicas. Es decir, las cuestiones que no se refieren a medios o expedientes—más o menos útiles—, sino a los fines, para los cuales conviene cultivar—eso sí— los mejores medios posibles.

En cualquier caso, el positivismo jurídico no consiste tanto en negar el derecho natural cuanto más bien en desconocerlo o en negar la posibilidad de que lo conozcamos. Puede que lo haya—viene a decir— puede que haya un derecho natural, pero... ¿cómo accedemos a él?, esto es lo típico del positivismo: un agnosticismo. Como dicen los agnósticos, puede que Dios exista, pero no tenemos ningún canal de acceso.

Los positivistas, desprecian la revelación por la que Dios mismo tiene una confianza con nosotros, acerca de lo que nos conviene saber de él y de nosotros mismos; y desprecian también el esfuerzo que la razón natural puede hacer para enterarse de las cosas divinas. El corolario del positivismo es un agnosticismo ya que comprende en último término, una falta de interés por la naturaleza humana. No se puede tener en cuenta el derecho natural, si no se cree en la posibilidad de tener un conocimiento cierto de la naturaleza humana,

y se cree que lo único que podemos conocer con certeza son hechos jurídicos: lo que el gobernante manda y eso ya es suficiente.

Lo paradójico del caso es que, pretendiendo huir del servicio a Dios, terminan en el servicio al gobernante, sea o no sea éste un tirano. Porque, en definitiva, el positivismo jurídico dice que lo único que tiene valor jurídico es lo que está mandado por el gobernante, y que no existen límites al poder del gobernante por razones de carácter natural y moral: el gobernante puede hacer lo que quiera.

Volviendo la mirada a esta concepción, ella se presenta como una alternativa filosófica que con relación a la fundamentación de la moral, se manifiesta escéptica ante cualquier tesis que defienda la naturaleza trascendental de la moralidad. Formalismo/Materialismo en Filosofía Moral: la existencia de la generalización de la distinción propuesta por Kant entre la *materia* y la *forma* de la facultad de desear. Max Scheler subraya, sin embargo, la *presencia necesaria de una materia en todo acto de desear*⁵, pues sin materia alguna el acto de desear sería vacío; si bien concede a Kant que tal materia no debe ser subjetiva y señala a otras materias, no subjetivas, sino objetivas (no immanentes, sino trascendentes), como determinantes adecuados de la acción moral.

Distingue, por ello, en general, las *éticas formales* (formalistas) de las *éticas materiales* (materialistas). Es una distinción certera y ello explica su éxito. Con todo, esta distinción, en la forma dicotómica que le imprimió Max Scheler, no recoge todos los tipos posibles de respuestas a la cuestión de la fundamentación de la moral sino que, más bien, recoge los dos *tipos límite* de respuestas posibles.

Hay que agregar, en efecto, otras dos, a saber: la respuesta negativa —la que niega tanto el fundamento formal como el material— y la respuesta afirmativa —es decir, la que establece la naturaleza, a la vez formal y material, del fundamento de la moral (porque reconstruye la distinción materia y forma de otro modo). Habría, según esto, cuatro tipos de respuestas posibles a la cuestión de la fundamentación de la moral:

- *El positivismo moral*: la moralidad no tiene un fundamento ni formal ni material trascendental, sino factual, positivo.
- *El materialismo moral*: la moralidad tiene un fundamento material trascendental.
- *El formalismo moral*: la moralidad tiene un fundamento formal trascendental, *a priori*.
- *El materialismo formalista*: la moralidad tiene un fundamento tal, que es, a la vez, material y formal-trascendental.

La moralidad de un individuo o la de un pueblo, es tan sólo un hecho (normativo) cuyas causas o fundamentos habrá que buscarlas en el terreno empírico de la Antropología Funcionalista (p. ej., la norma de la poligamia será moralmente buena en determinadas sociedades de agricultores-ganaderos), de la Sociología o de la Psicología; también podrían considerarse como positivistas aquellas respuestas fideístas que acuden a algún mandato *positivo* (que se supone dado históricamente) emanado de una causa trascendente, para encontrar en él la fundamentación última de la moral. Así, algunos teólogos judíos, cristianos o musulmanes defienden la tesis de que la moralidad sólo es posible a partir de la fe en los

5 SCHELER, M (1980). *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. p. 73.

mandamientos o imperativos revelados por Moisés, Jesús o Mahoma, considerando esta revelación como un *hecho positivo*, aunque trascendente.

Con frecuencia, el positivismo moral tomará la forma de un *relativismo moral*. La moral cambiará según las condiciones empíricas que la determinan. El *pragmatismo* también equivale muchas veces a una negación de todo fundamento trascendental de la moral. La principal dificultad con la que se encuentra el positivismo moral, desde el punto de vista filosófico, es la de no ofrecer ningún fundamento específico de la moral.

El positivismo sólo alcanza su significado filosófico en cuanto se presenta como una *crítica negativa* de las demás fundamentaciones filosóficas de la moral; pero entonces el positivismo moral se hace equivalente en la práctica a un *amoralismo trascendental*. Lo que ocurre es que muy pocas veces este amoralismo se atreve a presentarse como tal, y prefiere manifestarse como positivismo teológico o científico, como crítica de la filosofía moral. Nietzsche habría sido uno de los pocos pensadores que habría formulado la tesis de que la moral, cuando tiene como único fundamento determinaciones positivas, no es moral: el superhombre estará *más allá del bien y del mal* y su conducta ya no podrá ser llamada conducta moral.

III. CONCEPCIÓN FORMALISTA

Hans Kelsen, jurista de origen austriaco es el creador o fundador de una de las doctrinas más extraordinarias y coherentes de todos los tiempos: la Teoría Pura del Derecho. Su objetivo principal fue instituir las condiciones previas a todo análisis jurídico determinado y no la clasificación; y el conocimiento de un Derecho Positivo concreto.

La Teoría Pura del Derecho en efecto, pretende dar respuesta a la interrogante, que se ha formulado, ¿qué es el Derecho y cuáles son los métodos que deben utilizarse para su estudio?. En este orden de ideas, para Kelsen el análisis del Derecho debe hacerse independientemente de cualquier juicio valorativo y de toda referencia a la realidad social en la que actúa. El Derecho es un fenómeno libre y autónomo, cuyo conocimiento es la ciencia jurídica y ésta requiere ser independiente y estar libre de contaminaciones ideológicas que de alguna forma han empañado el estudio del Derecho⁶.

La tarea principal de Kelsen consistió en depurar o purificar la ciencia jurídica de cualquier elemento para precisar como su único objeto, el discernimiento de lo que es realmente el Derecho. Todo Derecho es para este gran jurista un sistema de normas, en las que se manifiesta ese Derecho a través de las leyes, las sentencias emanadas de los tribunales, los actos de los particulares, o de cualquier otra conducta que haga posible cambios según los distintos sistemas.

La tarea de la ciencia jurídica busca, en primer lugar, comprimir ese conjunto de normas en “reglas”. Se entiende por reglas, enunciados concertados con el esquema general que para Kelsen representa la forma lógica de lo jurídico.

De una manera muy simple podemos resumir dicho esquema de la manera siguiente: si acontece un hecho concreto a una persona determinada, entonces “A” debe ser objeto de una sanción. Este *deber ser* no se confunde con lo que *es* o *será* en la práctica. “A” puede no

6 KELSEN, H (1981): *Teoría Pura del Derecho*. Ed. cit., p.15.

ser sancionado en un caso determinado porque no se descubra el hecho o no se averigüe la persona a la cual debe imponerse la sanción. No se trata de que “A” debe ser sancionado por razones morales o porque así convenga a los objetivos del Estado. Una vez despojada la norma jurídica de toda contaminación ideológica, resta resolver el problema de explicar su existencia.

Los positivistas tradicionales explicaban la existencia de la norma por emanar del Estado. Pero esta posición es totalmente rechazada por Kelsen. Para él no existe un Estado como una entidad distinta del Derecho. La diferencia entre Estado y Derecho es una contaminación ideológica más.

Para Kelsen, el Estado no es más que la caracterización de un orden jurídico, es un orden coactivo de la conducta humana y es este orden precisamente el orden jurídico. Por lo tanto, todo acto estatal para Kelsen es un acto de una o determinadas personas, acto humano que se arroga al Estado en virtud de una norma jurídica. Destaca que las normas jurídicas no proceden o emanan del Estado, una norma jurídica es creada por determinados hombres, autorizado para ello por otra norma anterior.

Para que estas normas sean jurídicas, deben apoyarse a su vez en otra norma. Esa norma que constituye el vértice de la pirámide y la clave esencial del sistema jurídico, no puede ser una norma jurídica, ya que tendría que apoyarse a su vez en otra norma y así sucesivamente. Para poder apoyarse y fraccionar el círculo, Kelsen considera esa norma fundamental como una “hipótesis” que se debe presuponer para la validez del orden jurídico. Dicha norma hipotética establece el deber de comportarse como lo prescribe o consagra la Constitución y se supone que así debe ocurrir en la realidad. De este modo Kelsen reintroduce en el Derecho un elemento de hecho para afirmar la ineludible concordancia entre el orden jurídico y la realidad, es decir, entre el deber ser y el ser.

Las tesis de Kelsen fueron aceptadas y muchas veces matizadas o modificadas, por importantes grupos de juristas que suelen llamarse la Escuela de Viena. En la actualidad, existe una tendencia contraria a la Teoría Pura del Derecho; lo que no quiere decir que se debe negar su relevancia e importancia, ni rechazar todos los grandes aportes que realizó.

La tendencia contraria o la crítica tiene dos posiciones; la primera, se refiere a puntos determinados de su doctrina como la oscuridad o empañamiento de la norma fundamental, o de los problemas que plantea la exclusión de las normas primarias en el ámbito del análisis jurídico, y la segunda posición, está referida al sentido generalizante de sus doctrinas. Kelsen procuró purificar o depurar el Derecho de cualquier contaminación ideológica.

IV. CONCEPCIÓN REALISTA

El paradigma de la ciencia social del Derecho fue desplegado en el marco de los movimientos «realistas». A lo largo de la historia, han existido dos corrientes realistas desarrolladas, ambas entre la década de los años veinte y la de los años cincuenta; una, denominada el Realismo Jurídico Escandinavo, cuyos representantes son A. Hågerstrom (1868-1939), A. V. Lundstedt (1882-1955), K. Olivecrona (1897-1980) y Alf Ross (1899-1979); la otra, denominada el Realismo Jurídico Norteamericano, cuyos represen-

tantes indiscutidos son J. Frank (1889-1957) y Llewellyn (1893-1962), movimiento que tuvo un precedente muy importante en la llamada Jurisprudencia Sociológica, con los jueces Oliver W. Holmes (1841-1935), B. N. Cardozo (1870-1938) y R. Pound (1870-1964)⁷.

Las llamadas, genéricamente, corrientes «realistas» no representaban un movimiento unitario, existiendo claras divergencias entre los autores supuestamente «realistas» y discrepando, incluso, sobre la propia adscripción de unos y otros autores a dichas corrientes.

Se ha hecho ya clásica –aunque no exenta de discrepancias–, una distinción de Alf Ross en torno a las dos grandes tendencias realistas: el realismo psicológico propio de los autores escandinavos (Olivecrona y Lundstedt), que «encuentran la realidad del Derecho en hechos psicológicos», y el realismo conductista, propio de los autores norteamericanos (Holmes, Llewellyn, Frank), que «encuentra la realidad del Derecho en las acciones de los tribunales. Sin embargo, un detallado análisis de los supuestamente autores «realistas» demuestra que esa adscripción no es tan sencilla, ya que existen diferencias notables entre sus respectivas posturas.

Lo cierto es que se pueden señalar algunos precedentes comunes a las tesis «realistas», como son la filosofía utilitarista (Bentham, Austin) y la filosofía pragmática. Además se podría afirmar, genéricamente, que el elemento común a todas las doctrinas realistas se encuentra en el hecho de que todas ellas parten de postulados «empiristas», que les conduce necesariamente a concebir el Derecho en su realidad sociológica, así como a un rechazo a las concepciones metafísicas y a las lógico-formalistas del Derecho.

Así Félix Cohen –«realista» norteamericano–, el cual se propuso la utilización del método funcional para el estudio del Derecho, lo defiende porque «representa un ataque a todos los dogmas y métodos que no puedan ser traducidos a términos de experiencia efectiva...»⁸ y, Alf Ross –«realista» escandinavo– señala, que «el pensamiento que se halla en la base del realismo iusfilosófico está ligado al deseo de entender el conocimiento del Derecho de acuerdo con las ideas sobre la naturaleza, y a los problemas y métodos de la ciencia elaborados por la moderna filosofía empirista. Para efectos de la exposición siguiente, utilizaremos los siguientes tipos:

A) EL PRAGMATISMO SOCIOLOGICO Y ANTIFORMALISTA

El Realismo Jurídico Norteamericano, es una corriente surgida en Estados Unidos en la década de los años treinta, que propugnaba una forma pragmática, sociológica y antiformalista de entender el Derecho. Los autores adscritos a esta corriente rechazaron siempre la idea de ser considerados como un «movimiento unitario». Por ello, los dos únicos autores –aunque existen muchos más–, que son considerados, indiscutiblemente, como representantes de esta corriente «crítica» del Derecho son Jerome Frank (1889-1952) y Kari N. Llewellyn (1893-1962).

Ahora bien, esta corriente «crítica» no surge de manera aislada e independiente, sino que tiene su origen en una tendencia «antiformalista» y «crítica», la cual se remonta a fina-

7 OLASO, L M^a (1982): *Introducción al Derecho. Introducción filosófica al estudio del derecho*. Tomo I, 4ta Edición. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, Venezuela. p. 229.

8 MORRIS R C & Felix S.C (2002): *Readings in Jurisprudence and Legal Philosophy*. Beard Books-Law Classic. Vol. I, 542 pp.

les del siglo XIX, y que recibió el nombre de Jurisprudencia Sociológica, cuyos dos máximos representantes fueron Benjamín N. Cardozo (1870-1938) y Roscoe Pound (1841-1935), existiendo un precursor notable de ambas corrientes en el juez Oliver Wendel Holmes (1841-1935).

Tanto la jurisprudencia sociológica como el realismo jurídico representaron en su momento una reivindicación de la perspectiva histórica, económica y social del Derecho, defendiendo, pues, una ciencia sociológica del Derecho, en contra de la ciencia normativa y rechazando, también, todo tipo de formalismo de carácter lógico. Como lo expresó rotundamente Holmes: «la vida del Derecho no es la lógica, sino la experiencia». Ahora bien, poder político y Estado de derecho son objetos de estudio en el terreno jurídico, pero también lo son, con igual o mayor profundidad, en el ámbito de la ciencia política.

Paralelamente, toda regulación normativa es siempre una estructura de recepción de hechos y conductas configurativos de un “*a priori*” social. De esta manera el Derecho se acerca a la sociología para captar los problemas de la comunidad y plasmar en normas las soluciones que esa comunidad estima plausibles⁹.

Desde otro ángulo podemos observar que un estudio integral de cualquier sociedad, aún las primitivas, nos será de inapreciable y definitiva ayuda al conocer y comprender su particular orden jurídico. Como enseñara O. W. Holmes, el sistema normativo es el mejor documento antropológico para conocer y entender un pueblo. Se puede observar en esta breve afirmación, a título de ejemplo, la vinculación del Derecho con la Ciencia Política, con la Sociología y con la Antropología. Empero las posibilidades no se agotan en estas relaciones científicas; sin embargo, con lo expuesto estamos en condiciones de afirmar la ineluctable necesidad de abrir estos estudios en un contexto interdisciplinar.

Estamos, pues, frente a movimientos «críticos» del Derecho similares a los aparecidos en Europa a principios del siglo XX, que han permitido –junto a las peculiares características del sistema del «common law»–, que, particularmente, sea en Estados Unidos donde la ciencia del Derecho se haya desarrollado por la vía pragmática y sociológica, entendiendo que el Derecho no se puede juzgar absolutamente, con una abstracción formal, sino examinando la manera en la que funciona realmente, es decir, la práctica efectiva del Derecho.

Las principales aportes de la Jurisprudencia Sociológica y del movimiento del Realismo Jurídico Norteamericano se podrían resumir en estas dos posturas:

1) UNA CONCEPCIÓN «REALISTA», «SOCIOLOGICA», «PRAGMÁTICA» y «FUNCIONAL» DEL DERECHO

Se parte de un rechazo frontal, tanto a las concepciones idealistas del Derecho, que no llegan a establecer una clara separación entre la moral y el Derecho, como a las construcciones lógico-formalistas del mismo, que se empeñan en buscar la esencia o naturaleza abstracta del Derecho. Casi la totalidad de los autores «realistas» coinciden en una concepción estricta del Derecho, en cuanto describen el Derecho con las reglas aplicadas por los jueces, lo cual, adoptando una clásica diferenciación hecha por Holmes (*Law in action* y *law in books*), se correspondería con las «reglas reales» (*real rule*) o prácticas de los tribunales, es

9 RECASENS SICHES, L (1978): *Tratado General de Filosofía del Derecho*, México, p. 236.

decir, con el *law in action*. Así, por ejemplo, Cohen –autor también considerado realista– señala que el Derecho está compuesto de las «reglas de acuerdo a las cuales los jueces deciden los casos».

Ahora bien, tampoco se descartan las denominadas «reglas de papel» (*law in books*), en cuanto éstas –como señaló Lleweilyn– son medios o instrumentos dirigidos a los funcionarios públicos (el *staff* jurídico), principalmente los jueces, para la consecución de determinados fines u objetivos sociales.

Desde un punto de vista realista, habría que analizar también cómo operan estas «reglas de papel» en la práctica efectiva de los tribunales. Es decir, aparecen como medios para el análisis del verdadero Derecho creado por los jueces, y como fuentes de la decisión judicial. De aquí que, con frecuencia, a los autores «realistas» se les denomina también «*instrumental staff*», resaltando, a su vez, la influencia que en ellos ejerció Bentham.

Sin embargo, en las obras de los autores «realistas» no queda muy claro cuál es la naturaleza de esas denominadas «reglas reales» (*real rule*). A veces, parece que se hace referencia a unas proposiciones descriptivas sobre lo que los tribunales harán; el Derecho se configura, entonces, como «las profecías –escribe Holmes– sobre lo que los tribunales efectivamente harán».

En otras ocasiones, parece que se hace referencia a los comportamientos reales de los propios jueces o del *staff* jurídico, esto es, a lo que realmente hacen los jueces, tomando como instrumentos las «reglas de papel» (*law in books*) y guiándose por unas determinadas prácticas o modelos de comportamiento fáctico. Consecuentemente, el Derecho surge, de esta manera, como de una interacción entre las «reglas de papel», o normas jurídicas en sentido estricto, y las prácticas judiciales o las regularidades de comportamiento de los jueces.

2) LA CONCEPCIÓN DE LA CIENCIA DEL DERECHO COMO UNA TEORÍA SOCIOLÓGICA DEL DERECHO

Todos los autores «realistas» son partidarios de que la ciencia del Derecho tenga un carácter sociológico, pragmático, empírico y funcional. El objeto de estudio se centra, por una parte, en lo que realmente hace el *staff* jurídico encargado de la aplicación y creación del Derecho. Pero, no sólo interesa saber lo que hacen, sino también qué efectos se derivan de su actuación para la sociedad, esto es, qué grado de interacción existe entre la actuación judicial y la sociedad. Por ello, la teoría sociológica del Derecho debe utilizar también el método funcional, es decir, analizar los fines sociales o las tareas que el Derecho, mediante la interacción de las «reglas de papel» y las «reglas reales» y el comportamiento real de los jueces, realiza en la sociedad.

En definitiva, no se trata de buscar la esencia o la naturaleza del Derecho, cuestión que la ciencia jurídica tradicional ha convertido en tarea obsesiva, sino de analizar la relación del Derecho con la sociedad, es decir, los efectos sociales de aquél sobre ésta.

La analogía que estableció Pound entre la tarea del Derecho y la «ingeniería social» aclara perfectamente la relación aludida. El Derecho, al igual que la «ingeniería», aparece como una tarea o un proceso «continuo», sin fin, para la consecución de determinados fines sociales o para la satisfacción de necesidades sociales. El Derecho es, por tanto, una «obra de ingeniería social» (*social engineering*). Pound dentro del contexto intelectual de su épo-

ca, analiza la triple caracterización del Derecho como orden, conjunto de directrices y proceso, y su comprensión global del mismo como agencia de control social.¹⁰

V. DEL «ACTUALISMO» AL «FORMALISMO SOCIOLOGICO»: DOS PROPUESTAS DE «TEORÍA SOCIOLOGICA DEL DERECHO»

Basados en paradigmas diferentes de los formulados por el «realismo jurídico norteamericano», los autores realistas escandinavos han abierto vías nuevas a la aproximación sociológica del Derecho. Los dos autores «realistas», que parecen haber contribuido más a abrir el camino a la sociología del Derecho, fueron el danés Alf Ross (1899-1979) y el alemán Theodor Geiger (1891-1952).

Este último autor —emigrado, primero en Dinamarca y, después en Suecia— ha sido frecuentemente olvidado, a pesar de que su «peculiar» contribución a la sociología del Derecho es lo suficientemente importante como para ser destacada aquí. También tiene una difícil adscripción a una escuela determinada, puesto que, tradicionalmente, los tratadistas no han considerado a Geiger como miembro de la Escuela realista de Upsala o del «realismo jurídico escandinavo», y ni siquiera lo consideran como un verdadero sociólogo del Derecho.

La razón de agrupar en este epígrafe a Alf Ross y a Theodor Geiger —ambos «realistas jurídicos escandinavos»— está en la similitud existente entre las «teorías sociológicas del Derecho» propugnadas por ambos autores, así como en la postura «realista» un tanto peculiar y diferente, que estos dos autores mantienen frente a los que tradicionalmente se han considerado como los «genuinos» representantes de la Escuela de Upsala (Olivecrona, Lundstedt y Hågerström), más inclinados hacia una psicología jurídica, que hacia una sociología del Derecho.

La «teoría del Derecho factualista» de Alf Ross y la «sociología formal del Derecho» de Theodor Geiger se asemejan bastante, desde el momento en que ambos autores se propusieron llevar a cabo una redefinición o reformulación de los conceptos jurídicos, tradicionalmente elaborados por la ciencia del Derecho, desde el punto de vista «empírico». Es decir, dotarlos de contenido «real» y despojarlos del revestimiento «metafísico» e «idealista», que la ciencia jurídica tradicional —especialmente la corriente normativista representada por Hans Kelsen— les había dado.

Así, por ejemplo, Ross considera inaceptable que se interpreten «las proposiciones acerca del Derecho vigente como proposiciones que aluden a una validez inobservable o “fuerza obligatoria” derivada de principios o postulados a priori», proponiendo en cambio que se interpreten «como proposiciones que se refieren a hechos sociales».

Una doctrina general del Derecho, que no quiera atascarse en los pantanos del pensamiento metafísico y de la ideología, debe desarrollarse a partir de la sociología; más aún, coincidir con la sociología teórica del Derecho. Esta es la razón por la cual la obra de Geiger a veces ha sido considerada como una contribución a la teoría del Derecho, más que a la sociología del Derecho; y la razón, también, por la cual —durante varias décadas— se ha «olvidado» o valorado poco el aporte de este autor al desarrollo histórico de la sociología del Derecho.

10 GARCÍA RUÍZ, L (1969): *Derecho, intereses y civilización. En pensamiento Jurídico de Roscoe Pound*. Colección Filosofía, Derecho y Sociedad. UCAM. México.

Aporte que, por otra parte, representaba una solución «integradora» de la sociología del Derecho en la ciencia jurídica, frente a las soluciones «separatistas» de ambas disciplinas, que tuvieron mayor peso en la posterior configuración de la sociología del Derecho como disciplina autónoma, en el continente europeo. Tanto Ross como Geiger no pretendieron construir una Sociología del Derecho como ciencia auxiliar, complementaria o paralela a la Dogmática Jurídica, sino que su objetivo fue la reconstrucción de la Ciencia Jurídica con base a unos presupuestos descriptivos, tácticos o pragmáticos.

VI. CONCEPCIÓN MATERIALISTA

Esta es la última de las grandes corrientes en el campo del pensamiento filosófico y jurídico: el marxismo. Es evidente su importancia, tanto por el interés intrínseco de su doctrina social y económica, como por el hecho de que una parte de la sociedad de la Europa del Este y la isla cubana del Mar Caribe, opuestas al capitalismo industrial, lo adoptado como ideología oficial de su organización política y por tanto de su Derecho.

En su momento fueron muy abundantes los estudios sobre el derecho y el Estado desde el punto de vista de una interpretación socialista de la política. Actualmente son escasas las investigaciones en el campo de la teoría marxista a causa de la caída del llamado “socialismo real”. Se requiere de una elaboración del pensamiento jurídico marxista que tenga la suficiente consistencia y aceptación general por parte de sociedades donde el desarrollo del capitalismo neoliberal acentúa los problemas y conflictos que siempre han caracterizado a la sociedad de clases.

Los puntos básicos para el desarrollo de un sistema político y jurídico de mayor igualdad y justicia, se encuentran en las obras de Marx y Engels, estos puntos fundamentales no han sido objeto de la atención que han merecido otros aspectos de la doctrina marxista. En la ex-Unión Soviética surgieron intentos de elaboración de una Teoría socialista del Derecho, pero las dificultades internas y externas del sistema no generó las condiciones para su pleno desarrollo. Sin embargo, se pueden exponer las características más particulares que se han de considerar para entender la teoría marxista del Derecho.

Para un marxista los distintos fenómenos sociales no pueden estudiarse aisladamente, sino integrados en conjunto de la realidad social. Con esta perspectiva de los fenómenos sociales se opone el marxismo a la técnica de aislamiento, que caracteriza al positivismo, y según Marx, el pensamiento burgués.

En primer lugar, el marxismo es un materialismo. Esta expresión no indica la defensa de una vida basada en móviles egoístas y en intereses individuales, sino una visión del mundo basada en la creencia de que la evolución de las formas de pensar, de las instituciones políticas y jurídicas y de la cultura en general no pueden ser comprendidas por sí mismas.

La verdadera base de la sociedad son las relaciones de producción. De ellas deriva el carácter general de los procesos políticos, sociales, y espirituales de una época, que es lo que constituye las “superestructuras” que se despliegan y responden a la base económica de la producción. En este caso, a las relaciones de producción capitalistas que es lo que va a generar la formación económico-social que le servirá de sustento, y a la que las “superestructuras” justifiquen ideológicamente por medio de una “concepción del mundo” que le servirá para su reproducción. Entonces, el marxismo se opondrá a toda forma de “idealismo” puesto que proclama que nada existe fuera de las relaciones sociales de producción material (es decir, económica).

Desde el punto de vista jurídico, el Derecho es un fenómeno de la superestructura de la misma manera que el Estado. Sus fundamentos son, por tanto, estructuralmente económicos. Ante la complejidad de entender los fenómenos jurídicos, la interpretación marxista parte de una concepción dialéctica de la ciencia y la sociedad que le permite estudiar más allá del determinismo económico que crítica al capitalismo, los diversos procesos contradictorios que forman parte del desarrollo social de la economía y su relación con la política y el Estado. Se parte de un análisis económico que se debe examinar en su trayectoria, es decir, en su conexión con el conjunto social, el resto de las relaciones sociales, es decir comprender que el Derecho es el resultado de la vida social y sobre todo de las relaciones de la producción económica sobre la que se reproduce la vida social.

La historia de la humanidad no es un “progreso” en sentido hegeliano; no es un continuo ideal que trasciende la esfera de las relaciones humanas; sino que es un proyecto humano material y concreto sujeto a continuos cambios que resultan de las transformaciones económicas que tiene lugar a raíz de las contradicciones de la formación social capitalista. Es decir, se da un proceso de contradicciones donde cada realidad social (a través de la lucha de clases) genera otra opuesta, surgiendo así la superación de la contradicción que se resuelve gracias a que una situación es capaz de cancelar las anteriores e inicia de nuevo el proceso dialéctico. Estos conflictos se encuentran determinados por la evolución de las relaciones de producción que se da en la base material de la sociedad, que a su vez es la que determina las “superestructuras” de cada momento histórico.

La concepción materialista considera que el Estado y el Derecho son instrumentos de los que se vale la clase dominante para legitimar políticamente su poder. El Estado según Marx, será entonces el sistema de organización social que le permitirá a los individuos de la clase dominante afirmar sus intereses comunes y donde queda contenida la sociedad civil de una época; el derecho, no es más que una de las expresiones de ese poder del Estado.

Marx rechaza la idea de que el Derecho está basado en la libre voluntad del legislador, puesto que esta voluntad está determinada por la estructura productiva de la base material de la sociedad. Esto que quiere decir, que los intereses de la clase dominante, que tradicionalmente es la clase propietaria de los medios de producción, son capaces de universalización ideológica (homogenización) a nivel de las superestructuras. Por esta razón, no admite el marxismo la existencia de un interés general o bien común en la sociedad de clases, puesto que es una ilusoria justificación del Estado y del Derecho para ocultar las contradicciones insalvables entre los intereses de las distintas clases sociales¹¹.

Es indiscutible que la opinión que se pueda tener actualmente acerca de la doctrina marxista del Derecho y su viabilidad, depende de la crisis por la que ha atravesado el marxismo desde sus orígenes hasta la desaparición del “socialismo real”. Sin embargo, esta concepción de la sociedad que pasa por una evaluación crítica del desarrollo capitalista de las relaciones de producción, aún puede ser considerado como una teoría sin la que no se puede dar una explicación científica del capitalismo. Precisamente, porque es una concepción social que parte de un concepto del hombre que postula tres principios fundamentales: el reconocimiento del derecho al desarrollo individual, una responsabilidad social compartida en aras de la satisfacción de las necesidades individuales y la racionalización de las rela-

11 MARX, K.(2001): *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Trad. cast., de Francisco Rubio Llorente Alianza, España, 248 pp.

ciones sociales. Se observa en esta concepción crítica de la sociedad capitalista, la consecuente relación entre teoría social y prácticas políticas en la conformación del Estado, y la permanente relevancia de los enfoques analíticos marxistas en el tratamiento de los problemas que genera el mercado y el consumo de la sociedad industrial moderna.

Finalmente, otro de los principios de la filosofía del hombre de Marx es que éste sería libre sólo cuando pudiera controlar las condiciones materiales (el reino de las necesidades) de su existencia en beneficio del bien social y político de los seres humanos. Esto constituía un reconocimiento del objetivo, común al conjunto del pensamiento socialista del siglo XIX, de alcanzar un orden social que superaría: a) la anarquía económica y la ausencia de control social sobre la producción y la distribución, b) que instauraría una direccionalidad y, c) una planificación en la sociedad.

Por lo tanto, estos principios (el reconocimiento del derecho del individuo al desarrollo de su personalidad, el principio de que el conjunto de la sociedad es responsable de la satisfacción de las necesidades individuales, y el deseo de racionalizar las relaciones sociales, constituyen un nuevo tipo de filosofía de los derechos humanos. Desplazan el objeto de interés desde la relación entre el individuo y el Estado a la relación entre el individuo y la sociedad, y reflejan los nuevos problemas de la era industrial.

Según Marx, estas limitaciones sociales fueron la fuente de reivindicaciones formuladas en nombre de una clase o grupo determinado sujeto a limitaciones específicas. Los derechos reclamados podían ser diferentes en su contenido y su alcance, y adoptar diferentes formas. El hecho de que estas reivindicaciones se formularan en la frase de carácter general: “todos tienen derecho a...” se debió al triunfo del concepto moderno de los derechos humanos.

La concepción marxista consiste en relacionar principios universales generales con situaciones particulares de grupo e intereses de grupo. Se podría pensar que las doctrinas políticas y sociales que expresan una u otra actitud hacia los derechos humanos están relacionadas con ciertas etapas históricas de desarrollo, con situaciones e intereses de grupo concretos. El conocimiento de la estructura de una sociedad determinada hacía posible prever: a) hasta qué punto se aceptarían las reivindicaciones; b) hasta qué punto no encontrarían sino indiferencia o neutralidad; c) en qué momento y que grupos iniciarían la resistencia, como resultado de una valoración razonable de que los derechos reclamados podrían perjudicar los intereses del grupo resistente.

Marx no pensó en las situaciones de grupo y los intereses de grupo que se relacionaban con ciertas reivindicaciones y aspiraciones en términos morales, sino como una consecuencia de los sistemas sociales que imponían a determinados grupos la lógica de su conducta.

Un análisis del sistema general permitía determinar en cada caso: a) qué reivindicaciones podían ser reconocidas y satisfechas en respuesta a los requisitos funcionales inherentes del sistema existente (por ejemplo, la reivindicación de los trabajadores de recibir una educación básica no sólo era congruente con el capitalismo sino que se convirtió en una necesidad absoluta en una determinada etapa del desarrollo de la sociedad altamente industrializada); b) qué reivindicaciones serían objeto de negociaciones y acuerdos que permitieran soluciones por la vía de concesiones mutuas dictadas por el equilibrio existente entre las fuerzas (éste era el caso, por ejemplo, según Marx, de las reivindicaciones de los trabajadores por el salario mínimo); c) finalmente, qué reivindicaciones superarían los límites del sistema existente y plantearían la abolición del orden social existente.

Los análisis de Marx de la sociedad industrial a través de cual descubrió ciertas regularidades en el sistema de libre empresa lo convencieron de que, dentro de los límites de esta sociedad, era imposible, incluso a largo plazo, satisfacer las necesidades y aspiraciones sociales y económicas esenciales de las masas. Éstas eran el derecho al trabajo (la teoría marxista de los ciclos económicos), el derecho a una plena remuneración del trabajo rendido (el supuesto de que la competencia conduciría inevitablemente a la acumulación, entre otras cosas, a través de los ahorros sobre los salarios de los trabajadores, la “ley de hierro de los salarios”).

Marx insistió en que sólo se podían satisfacer estas demandas mediante cambios específicos que irrumpirían en el ámbito de la propiedad privada e introducirían regulaciones para un control del desarrollo económico, aboliendo el mecanismo de libre competencia y el mercado capitalista. De esta manera, Marx hacía de la consecución del derecho a la seguridad social y económica una realidad estrechamente dependiente de su programa de transformación socialista.

Los cambios sociales, no obstante, según los veía Marx, no se producían automáticamente. La abolición de las restricciones a los derechos humanos era abordada como un complejo proceso histórico, lleno de contradicciones y conflictos, luchas políticas y, a menudo, de insurrecciones revolucionarias. Los principios defendidos, incluso aquellos que eran universalmente aceptables si se expresaban en términos generales, se convertían en “manzanas de la discordia” entre diferentes grupos cuando sus intereses chocaban.

La teoría marxista del materialismo histórico y su visión del socialismo eran sólo una introducción metodológica a la interpretación de las estructuras históricamente cambiantes de la sociedad. Su sociología era un sistema abierto. Marx subrayó en repetidas ocasiones que debería ser abordado como un enfoque de la historia, como método para estudiar el desarrollo social y como método que (tenemos que reconocerlo) también podría, *mutatis mutandi*, aplicarse al análisis de numerosos problemas que surgen en la sociedad socialista.

Se puede entender, entonces, que las ideas de Marx sobre la economía están estrechamente relacionadas con su enfoque sociológico de los derechos humanos. Esta actitud sociológica no sólo implica un análisis empírico de los hechos que inciden en la aplicación de ciertos derechos y una explicación de las bases generales de su existencia, sino también un esfuerzo para interpretar los criterios cambiantes de nuestras valoraciones y expectativas. También señaló en repetidas ocasiones que ninguna época intenta plantearse tareas que no puede solucionar. Desde esta perspectiva, no resulta accidental que Marx pensara en las grandes ideas de la revolución francesa y americana del siglo XVIII como acontecimientos históricos de primera magnitud. Contrariamente a lo que se suele afirmar, esta actitud de Marx no es de relativismo, porque si bien define las necesidades y aspiraciones del hombre como algo determinado históricamente, también adopta aquellas normas generales de moral que hacen de la persona su punto de partida y un sólido marco de referencia (antropocentrismo). Incluso, si las reivindicaciones de los hombres no se corresponden con su práctica, la propia enunciación e inclusión de estas reivindicaciones en las ideologías modernas constituye un punto de inflexión en la historia de nuestra civilización.



La duda cartesiana como síntoma de la modernidad según Hannah Arendt

Cartesian Doubt as a Symptom of Modernity,
According to Hannah Arendt

Katiuska REYES GALUÉ

*Facultad de Filosofía y Teología, Universidad Católica Cecilio Acosta.
Maracaibo, Venezuela*

RESUMEN

Analizamos la duda cartesiana como elemento fundamental que describe desde el campo filosófico, la actitud humana en la modernidad, partiendo del criterio de Hannah Arendt. Nos explica Arendt, que fue simultáneo el crecimiento de la duda y de la ciencia, la introspección y la pérdida del sentido común, así como también la ineludible tendencia de la pérdida del sentido humano de la acción, sustituido por el ascenso del trabajo del *homo faber* y finalmente por la labor. Por tal razón considera que las relaciones humanas han sido afectadas hasta la exacerbación del individualismo como estilo de vida preponderante en nuestra época.

Palabras clave: Ciencia, duda, introspección, individualismo.

ABSTRACT

This work analyzes Cartesian doubt as a fundamental element describing the human attitude in modernity from the philosophical field, based on the criteria of Hannah Arendt. Arendt explains that the growth of doubt and science, introspection and the loss of common sense were simultaneous, as well as the unavoidable tendency to the loss of the human sense of action, substituted with the ascent of the work of *homo faber* and finally, by labor. For this reason, consider that human relations have been affected up to the exacerbation of individualism as the preponderant lifestyle of our age.

Key words: Science, doubt, introspection, individualism.

Sería imposible hacer una reflexión sobre la modernidad sin abordar el tema de la duda cartesiana. Es por ello que diversos autores como Hannah Arendt toman en cuenta este aspecto para exponer sus análisis sobre esta época tan controvertida y significativa de la humanidad. Es conocido por todos que la duda cartesiana representó una de las revoluciones más importantes de las acontecidas en el pensar filosófico, tanto que desde de ella podemos establecer el inicio de un período en la cronología de la historia del pensamiento humano.

Es oportuno recordar que la duda no fue otra cosa que el punto de partida de la reflexión filosófica de René Descartes, denominándosela metódica por constituir el punto clave del método para conseguir una primera verdad segura de la cual partir. El mejor camino para llegar a la verdad, según Descartes, consiste en eliminar prejuicios, de manera que todo ser humano, si quiere alcanzar la verdad debe dudar de todo para llegar a ella. En esto Hannah Arendt coincide con Descartes, pues para ella

una crisis nos obliga a volver a plantearnos preguntas y nos exige nuevas o viejas respuestas, pero en cualquier caso, juicios directos. Una crisis se convierte en un desastre cuando respondemos a ella con juicios preestablecidos, es decir, con prejuicios. Tal actitud agudiza la crisis, y, además, nos impide experimentar la realidad y nos quita la ocasión de reflexionar que esa realidad brinda¹.

La duda sin embargo, tiene un sentido más complejo que simplemente dudar de todo, y este sentido consiste en buscar y llegar a algo de lo que ya no sea posible dudar. Es una forma, como dice Arendt de salir de los prejuicios para lograr juicios seguros, evidentes. La duda condujo a Descartes a poner de relieve el gran poder de la razón, pues es ésta la que para él y los racionalistas en general, nos permite distinguir lo verdadero de lo falso y orientarnos en la vida, y es también la única generadora de todo conocimiento verdadero. El famoso *cogito ergo sum* no es más para Descartes que el descubrimiento de un nuevo territorio de la realidad: el yo como conciencia, entendida como un sentido interior con el que se sienten los propios sentidos, y como única garantía de la realidad, y esto influyó enormemente en todos los campos del saber humano.

A partir de aquí nuestra tarea nos conduce a intentar presentar la perspectiva de nuestra autora con respecto a la duda cartesiana, ya que para Arendt, se dio efectivamente un auge de la misma, a partir de la aparición del telescopio y los descubrimientos que Galileo hizo con él, lo cual trastocó la seguridad de muchos en las creencias que por siglos les habían dado estabilidad. La duda también derivó en una relación estrecha con la nueva ciencia, así como en la acentuación de la introspección, provocando la pérdida del sentido común en los seres humanos menos instruidos y más aún en los científicos.

EL AUGE DE LA DUDA CARTESIANA

Pretender reducir la duda a cosas concretas como el “control inherente a la mente humana”, “el escepticismo con respecto a los perjuicios” o simplemente verla como “método crítico de investigación científica”, según Arendt es, una perspectiva tan limitada que no nos permite captarla en su más amplio y trascendental sentido.

1 ARENDT, H (1996): *Entre el pasado y el futuro*. Editorial Península, Barcelona. p. 186.

La duda cartesiana, tal como la analiza nuestra autora, posee un carácter universal, y significó en el momento de su formulación lo mismo que en la antigüedad griega significó la admiración, el asombro ante la existencia del ser. Esta duda surgió como respuesta a una nueva realidad, en un mundo que ya no se conformaba con las respuestas especulativas de la filosofía, sino que exigía experimentación, el campo en el que el *homo faber* que hace todo con sus manos, se mueve a sus anchas. Y esta nueva realidad que cambió la vida de todas las personas, afectaba en general todo aquello en lo que siempre habían creído.

De esta manera fue asumida por los filósofos, cuando admitieron que Galileo con su descubrimiento había hecho patente que los sentidos no habían sido desmentidos por el poder de la razón sino por el telescopio, “un aparato construido por el hombre (...) el que cambiaba el punto de vista sobre el mundo físico, no eran la contemplación, la observación y la especulación las que llevaban al nuevo conocimiento sino la intervención activa del *homo faber*, su capacidad de fabricar”² y trabajar.

Se descubrió, además, la existencia de un sentido adicional superior a los otros, un sentido que ajustaba a los demás unos con otros para que el hombre fuera capaz de percibir la realidad que se daba a su alrededor y de moverse correctamente en ella.

Este sentido, denominado por Arendt *sentido común*, se refiere a la razón humana prudente, a través de la cual todos los hombres y sus cinco sentidos se ajustan a un único mundo en el que todos deben convivir y actuar. Este concepto que la autora desarrollará particularmente en *La Vida del Espíritu*³, anuncia ya aquí su trascendente papel e importancia en el contexto de una vida guiada por el pensamiento y el juicio.

Siguiendo a Arendt hemos de destacar que la duda cartesiana tiene una significación tan universal que fueron varios los campos que abarcó. De ella no se escapó nada, ni el pensamiento, ni la experiencia; afectó primero a la filosofía, luego a la ciencia, y por último a la religión moderna, es decir, se hizo sentir en cada uno de los aspectos de la actividad humana, incluso como veremos más adelante también en el ámbito personal.

Si analizamos por separado su aplicabilidad a cada una de estas actividades, podemos afirmar que en el caso de la ciencia se dio un fallo en la creencia, o dicho de otro modo, la duda reemplazó a la confianza en los sentidos y en la mente. En el caso de la filosofía se dio un rechazo de todo lo que hasta ese entonces había sido considerado como cierto y seguro, es decir se sacó la conclusión sobre lo que pasaba en la ciencia y se teorizó sobre ello, y por último, en el caso de la religión, se llegó a la fe a partir de la misma duda y no a partir de la razón como en la antigüedad.

Para Hannah Arendt, la duda cartesiana no solo afectó a los testimonios de los sentidos, a los de la razón y a la fe, sino también y sobre todo al entendimiento humano, al llevar a los pensadores a considerar que podría éste no ser capaz de captar la verdad o de demostrarla, de la misma manera que la visión del mundo a través de nuestros ojos no es una demostración segura de su realidad. Las épocas anteriores a Descartes habían considerado como un hecho que la verdad se mostraba espontáneamente al ser humano, y que éste estaba dotado de capacidades especiales para describirla. Ahora Descartes decía lo contrario, y por esto según Arendt la modernidad criticó tan fuertemente a la tradición.

2 ARENDT, H (1993): *La Condición Humana*. Editorial Paidós, Barcelona. p. 302.

3 ARENDT, H (2002): *La Vida del Espíritu*. Ediciones Paidós, Barcelona.

Surge entonces el tema de la certeza, el cual fue fundamental en el desarrollo de la moralidad moderna. Para Hannah Arendt la Época Moderna no perdió su actitud ante la verdad, la realidad y la fe, sino la certeza que iba con ellas. Esta pérdida de certeza trajo como consecuencia dos tipos de entusiasmo, uno por hacer el bien en esta vida (en el caso de la religión), ya que el hombre creyó que ésta sería un período más largo de prueba, pues lo que se perdió no fue la creencia en la salvación sino la seguridad de ella durante la vida, y otro, por la veracidad (en el caso de ciencia). De esta manera llega Arendt a explicar que las transformaciones ocurridas en el campo de la moral en el Época Moderna surgieron a partir de los hombres más importantes en ella: los científicos, de la misma manera que surgen las “modernas virtudes cardinales” (éxito, industria y veracidad) que son a la vez las mismas virtudes de la ciencia moderna.

Desde entonces, los grupos de científicos organizados para la búsqueda de los secretos de la naturaleza mediante la utilización de herramientas e instrumentos, así como también de experimentos, se convirtieron en las instituciones con mayor influencia moral en la época. Sin embargo, el nuevo criterio de éxito que se califica como una de las virtudes cardinales de la Ciencia Moderna no dependía de los modernos avances tecnológicos,

que pueden ir o no acompañados de específicos descubrimientos científicos. El criterio del éxito es inherente a la misma esencia y progreso de la ciencia moderna, completamente al margen de su aplicabilidad. Aquí el éxito no es el vacío ídolo en que degeneró en la sociedad burguesa; era, y sigue siéndolo en las ciencias, un verdadero triunfo de la inventiva humana sobre las abrumadoras desigualdades⁴.

Para Arendt, de la misma manera que Descartes planteaba que: “aunque nuestra mente no es la medida de todas las cosas o de la verdad, sin duda debe ser la medida de las cosas que afirmamos o negamos”⁵, esta afirmación se corroboraba en los científicos cuando afirmaban que aunque no existiese la verdad, el hombre podría ser verdadero y aunque no existiese certeza alguna confiable, el hombre podría ser digno de confianza al menos en lo que respecta a la ciencia. De ello se dedujo inmediatamente que la salvación provenía del mismo hombre, y la solución de la duda cartesiana se encontraba en el mismo proceso de dudar. La duda en todo caso es lo único cierto y real. A partir de allí el ser humano puede tener una certeza por sí mismo y esto en última instancia da origen al fenómeno de la introspección.

LA INTROSPECCIÓN Y LA PÉRDIDA DEL SENTIDO COMÚN

En primer lugar vamos a explicar lo que significan para Hannah Arendt tales conceptos, siguiendo su costumbre de definirlos algunas veces expresando primeramente lo que no son. La introspección nos dice, no es una reflexión del hombre sobre su alma o cuerpo, sino “el interés cognitivo de la conciencia por su propio contenido”⁶. Por su parte, el *sentido común*, es una especie de “sexto sentido”. La autora lo define así:

4 ARENDT, H (1993): *La Condición Humana*. Ed. cit., p. 305.

5 *Ibid.*, p. 306.

6 *Ibidem*.

La realidad de lo percibido está garantizada por su contexto mundano, que incluye a otros que perciben como yo, y por la común actividad de mis cinco sentidos. Aquello que desde Santo Tomás de Aquino se denomina “sentido común”, el *sensus communis* es una suerte de sexto sentido que se necesita para aunar los otros cinco y garantizar que se trata del mismo objeto que veo, toco, degusto, huelo y oigo; es “una sola potencia (que) se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos” Este mismo sentido, un misterioso «sexto sentido», porque no puede localizarse en un órgano corporal preciso, incorpora las sensaciones de mis cinco sentidos, estrictamente privados –tan privados que las sensaciones, no pueden comunicarse en su intensidad y mera cualidad sensible– en un mundo común compartido con otros⁷.

Teniendo en cuenta esto, comenzamos por decir, que a partir de la duda cartesiana aumentó la introspección, ocasionando a su vez el desplazamiento del sentido común. Es a través de la introspección según Descartes que se puede obtener la certeza, y esta certeza la lleva el hombre dentro de sí, no la recibe de fuera, sino que se encuentra en él en la medida en que aplica el método.

Uno de los grandes logros que puede atribuirse a la introspección se expresa en la nueva posición asumida por la ciencia física, la cual consistió en considerar que si el hombre no puede conocer la verdad como algo revelado o dado, al menos puede conocer lo que hace o produce. Para Arendt esta posición concuerda muy bien con los inicios de la Época Moderna, de hecho para ella fue algo tan aceptado en esa época, que llevó a las generaciones siguientes al desarrollo acelerado de los nuevos y constantes descubrimientos.

La afirmación de que la mente del hombre solo puede conocer lo que ha producido se corresponde con el ideal más elevado de la Época Moderna, las matemáticas. No funciona ya la primacía de los sentidos, que nos hacen captar la realidad externa a la mente, pues ahora la mente no necesita dicho estímulo de los sentidos para percibirla. De ahí proviene la pérdida del sentido común y la victoria de la introspección de la que habla la autora. Una pérdida que consistió en la anulación de la función del sentido común con respecto a la realidad, puesto que ahora este sentido adicional se convierte “en una facultad interior sin relación con el mundo. Se le llamó sentido común (en esta etapa) simplemente porque era común a todos. Lo que entonces tienen en común los hombres no es el mundo, sino la estructura de sus mentes, y ésta no pueden tenerla en común, estrictamente hablando; sólo su facultad de razonamiento puede ser común a todos”⁸.

RELACIÓN ENTRE LA DUDA CARTESIANA, LA NUEVA CIENCIA Y LAS RELACIONES HUMANAS

Para Hannah Arendt el desarrollo científico de la época moderna no solo produjo la pérdida del sentido común, sino algo más importante, dada la circunstancia de nuestra situación actual: el sentido de lo humano. La ciencia moderna ha sido capaz de librarse de todas las preocupaciones antropomórficas para darle paso a preocupaciones que están más li-

7 ARENDT, H (2002): *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 74.

8 ARENDT, H (1993): *La Condición Humana*. Op. cit., p. 309. El paréntesis es nuestro.

gadas al mismo progreso de la ciencia. De hecho, si el científico, según nuestra autora, se hubiese planteado las interrogantes que se refieren al hombre y su naturaleza, la ciencia no habría llegado jamás al nivel en que se encuentra ahora.

El científico tuvo que liberarse de muchos aspectos que le son inherentes al hombre por naturaleza, pues para él, el hombre no es más que un simple observador del universo y un simple objeto a investigar. Sin embargo, “el progreso de la Ciencia Moderna demostró con gran rigor hasta qué punto este universo observado, tanto en lo infinitamente pequeño como en lo infinitamente grande, se escapó no solo de la tosquedad de la percepción sensorial humana sino también de los muy ingeniosos instrumentos contruidos para perfeccionar esa percepción”⁹.

De modo que esa realidad objetiva que el hombre busca, se le escapa siempre, y en su lugar sólo encuentra los modelos de su propia mente. Esto nos hace pensar en la verdadera influencia que aún ejerce la duda cartesiana en la nueva ciencia. En efecto, a pesar de que ésta ha avanzado lo suficiente, el científico descubre cada día nuevas “verdades”, que echan por tierra todo lo anterior, poniendo en evidencia que lo verdadero y real no existe fuera de los límites trazados por la ciencia en sus experimentos.

Bajo estas circunstancias es admisible e inevitable a nuestro juicio, el tener que dudar de todo, dadas las condiciones de la ciencia actual, ya que un día estamos seguros de algo y al otro día surge un nuevo hecho que desplaza la certeza que tuvimos ayer con respecto a lo mismo. Lo inquietante aquí es el desinterés de la ciencia moderna por la posible y frecuente decepción que sufre el hombre, pues no le preocupa conocer las experiencias humanas, solo tiene como meta descubrir y descifrar todo lo que en el mundo físico es capaz de mostrarse a los sentidos y a la mente.

Sin embargo, ese constante deseo de conocer “la realidad verdadera” llevó al científico a “perder la confianza en las apariencias, en los fenómenos tal como se revelan a sí mismos según su propia coincidencia con los sentidos de la razón y la razón del hombre”¹⁰. A pesar de esto considera Arendt que:

Hemos llegado al estadio en que la duda cartesiana radical acerca de la realidad como tal, la primera respuesta filosófica a los descubrimientos de la ciencia en la época moderna, puede convertirse en tema de experimentos físicos que no llegarían a atender la confesión cartesiana de la famosa consolación *Dudo, luego aquí estoy* y a su convicción de que, sea cual sea el estado de la realidad y de la verdad tal como se dan a los sentidos y a la razón, no se puede < dudar de la duda y no estar seguro de si se duda o no>¹¹.

No obstante, la investigación moderna que va en la búsqueda de la realidad verdadera, ha provocado que el hombre, debido a las mismas ciencias, perdiera la perspectiva objetiva que tenía del mundo natural, pues el resultado de esa búsqueda de la realidad a toda

9 ARENDT, H (1996): *Entre el pasado y el futuro*. Op. cit., p. 280.

10 *Ibid.*, p. 286.

11 *Ibid.*, p. 288.

costa, no conduce a otra cosa que a descubrirse él mismo, su propia mente y los modelos que impone a las cosas.

A pesar de todo lo que el hombre pueda avanzar en el campo de la ciencia, siempre va a encontrarse con resultados que se originan en su mente ya que es él mismo quien plantea las hipótesis y realiza los experimentos. Aunque la tecnología se desarrolle a gran escala, esto no significa otra cosa sino que en este desarrollo se encuentra de nuevo consigo mismo, por ser el creador y fabricante de ella. De manera que haga lo que haga, descubra lo que descubra, avance cuanto avance, el científico no dejará de ser un hombre que es capaz de conocer, dudar y existir, y más aún, no puede evitar que toda solución, incertidumbre o descubrimiento provenga de él mismo y sus modelos mentales. En palabras de Arendt:

(...), el mundo del experimento siempre parece capaz de convertirse en una realidad hecha por el hombre, y esto, que acrecienta el poder del hombre para hacer y actuar, incluso para crear un mundo, mucho más allá de lo que cualquier época anterior se atrevió a imaginar, (...) por desgracia hace retroceder una vez más al hombre —y ahora de manera más enérgica— a la cárcel de su propia mente, a las limitaciones de los modelos que él mismo creó¹².

Una vez planteada la relación entre la duda cartesiana y la ciencia, pensamos que es fundamental para nuestra reflexión establecer qué implicaciones ha tenido ésta no sólo en este ámbito sino en el ámbito de las relaciones humanas.

Nuestra primera postura es asumir, al igual que lo hace nuestra autora, que las transformaciones en el campo de la moral se debieron a los científicos; no obstante, consideramos que estas transformaciones no consisten en otra cosa más que en la ausencia de escrúpulos por parte de los mismos, quienes en lugar de tratar de mejorar la calidad de vida de los seres humanos, están en constante búsqueda de nuevos eventos naturales, físicos y biológicos, sin importar que tan beneficiosos o incluso destructivos sean estos para la humanidad y el planeta en que vivimos.

En este sentido, las modernas virtudes cardinales propias de la ciencia y basadas fundamentalmente en el progreso y el éxito de la misma, se perfilan como una condición apremiante no solo del mundo científico moderno, sino que las vemos aplicadas en la actualidad, sin la debida reflexión sobre su conveniencia y pertinente uso, en la misma vida humana.

De aquí que Bertrand Russell, el genial filósofo inglés, escribiera en alguna oportunidad que para que la civilización científica sea una buena civilización es necesario que el aumento de conocimiento vaya acompañado de sabiduría. Entiendo por sabiduría, una concepción justa de los fines de la vida. Esto es algo que la ciencia por sí misma no proporciona¹³. En todo caso está claro para nosotros que no es el científico quien podría proporcionar aquí una respuesta, sino el filósofo firmemente anclado en el ejercicio de su pensamiento y de un juicio justo.

Nuestra segunda postura nos conduce a la reflexión sobre el auge del individualismo a partir de la duda cartesiana y el fenómeno de la introspección. La pérdida del sentido co-

12 ARENDT, H (1993): *La Condición Humana*. Op. cit., p. 313.

13 RUSSELL, B (1967): *El Impacto de la Ciencia en la sociedad*. Aguilar, Madrid.

mún originada por la exacerbación de la introspección ha provocado que lo que tenían en común los hombres se haya dispersado hasta el punto de querer vivir en un mundo de propietarios aislados cada uno en el ámbito de sus posesiones, llevándonos a una individualidad egoísta y no participativa, opuesta totalmente al diálogo enriquecedor en el seno de la pluralidad tan defendida por Arendt.

Este individuo que protagoniza nuestra época actual se convierte a partir de Descartes, en un ser que considera que todo lo que le rodea depende de él y asume sus intereses primero que los de las otras personas, sin preocuparse por la suerte que corran los demás.

La solidaridad entre los hombres se ha perdido, el interés por tener el poder a toda costa se ha consolidado en nuestras naciones, buscando con ello dominar todo lo existente, y este dominio no implica la vivencia “entre los hombres” y en el respeto a la naturaleza y sus ciclos y leyes, sino cada quien en su lugar y en su propio universo, en total desarmonía con el mundo y con los asuntos humanos.



Libertad y acción en Arendt y Sartre

Liberty and Action in Arendt and Sartre

José Luis ARIAS VENEGAS

*Facultad de Filosofía y Teología, Universidad Católica Cecilio Acosta
Maracaibo, Venezuela.*

RESUMEN

Se analiza en este trabajo las ideas que desarrollan Arendt y Sartre sobre libertad y acción. Para Sartre, al actuar modificamos la estructura del mundo, esperando el resultado previsto. La condición del acto es la libertad del para-sí, punto de partida absoluto. El acto proyecta al para-sí hacia algo que no-es, haciendo surgir motivos y móviles de la acción. Luego se analiza el concepto de libertad en Arendt, desentrañando su concepto de acción. Para ella no es la libertad la condición primera –como en Sartre– del ser humano, pero constituye la más alta expresión de humanidad. En ambos autores actuar manifiesta la libertad; sin embargo, mientras en Sartre la acción se puede realizar incluso en el aislamiento, para Arendt solo se manifiesta en la esfera política.

Palabras clave: Libertad, acción, libertad ontológica, esfera público-política.

ABSTRACT

This work analyzes the ideas developed by Arendt and Sartre regarding liberty and action. For Sartre, when we act, we modify the structure of the world, hoping for a foreseen result. The condition for the act is the liberty of the for-itself, as an absolute departure point. The act projects the for-itself toward something that is not, causing motives for action to arise. Then the concept of liberty is analyzed in Arendt, unraveling her concept of action. For Arendt, liberty is not the first condition of the human being as it is for Sartre, but rather constitutes the highest expression of humanity. For both authors, to act demonstrates liberty; nevertheless, while in Sartre action can be realized even in isolation, for Arendt it can only be manifested in the public sphere.

Key words: liberty, action, ontological liberty, public-political sphere.

LIBERTAD Y ACCIÓN EN SARTRE

Nos dice Sartre que “(...) actuar es modificar la *figura* del mundo, disponer medios con vistas a un fin, producir un complejo instrumental y organizado tal que, por una serie de encadenamientos y conexiones, la modificación aportada a uno de los eslabones traiga apareadas modificaciones en toda la serie y, para terminar, produzca un resultado previsto”¹.

Como vemos por esta última idea, y el autor insiste en ello enseguida, no hay acción sino intencional, como proyecto consciente del para-sí que reconoce un *desideratum* o negación en el mundo que le rodea, o sea, una falta objetiva motivada por su captación de una posibilidad no realizada pero que se desea realizar, pues se ve como un valor. Pero, el hecho de que la acción deba ser intencional, según nuestro autor, no quiere decir que deba anticipar todas las consecuencias del acto planificado. Un detalle que parece interesante resaltar es que, para que se pueda hablar de acción, dice Sartre, parece suficiente que el resultado se adecue a la intención.

Para que pueda darse la acción la conciencia ha debido captar ese *desideratum*, no realizado, y ha debido retirarse del mundo pleno del ser en el que es conciencia, abordando así, francamente, el terreno del no-ser, es decir, proyectando como posible deseable y no realizado lo que le falta al ser en el contexto en el que va a darse la acción. En este sentido, la conciencia, cuando está en el terreno del *ser*, solo puede ser remitida del *ser* al *ser* y no hay motivo alguno para que encuentre el no-ser, entendiendo este no-ser o falta como la negación que mencionamos recientemente. Para tal efecto, retirarse del mundo implica, primeramente, para la conciencia, *tomar distancia* de la situación que se desea cambiar y en segundo lugar, realizar una doble nihilización que va a consistir, por una parte, en poner un estado de cosas ideal, valioso para ella, como pura nada presente y por otra, trascender la situación actual nihilizándola con respecto a ese estado de cosas ideal.

A partir de aquí surgen algunos interrogantes, como por ejemplo: ¿Para qué y por qué actuamos? ¿Cuál es la esencia de este actuar, de esta constante captación de deseos, de necesidades, de faltas? Adelantando una primera respuesta, diremos que se actúa por y para la libertad constitutiva e irrenunciable del para-sí. Porque la condición primera e insustituible de toda acción es la libertad del ser que actúa, pues para Sartre, el acto es expresión de la libertad.

Si la condición fundamental del acto es la libertad, se hace preciso describir la libertad con mayor exactitud. Sin embargo, para nuestro autor, la libertad no tiene esencia. En la filosofía sartreana la libertad es un punto de partida absoluto, pura espontaneidad sin causa, “...es fundamento de todas las esencias, puesto que el hombre devela las esencias intramundanas trascendiendo el mundo hacia sus posibilidades propias”², en este sentido es a través de esa nada que es la libertad que el ser humano, el existente, construye su esencia en el tiempo a medida que elige entre las posibilidades que tiene, es decir, se ve en la obligación de *hacerse* en vez de *ser*. Debido a esta libertad, el para-sí, tiene la capacidad que señalamos antes, la de captar una falta objetiva en el mundo, lo cual implica romper con su propio pasado y tomar distancia del ser (el mundo, los otros) confiriéndole la significación que tie-

1 SARTRE, J-P (1981): *El Ser y la Nada*. Edit. Losada, Buenos Aires, p.537.

2 *Ibid.*, p. 543.

ne a partir del proyecto de un sentido que aún no tiene. En efecto, para que una situación de hecho pueda ser percibida como “debiendo ser cambiada”, es preciso que el para-sí se arranque a su situación actual mediante la superación de la misma al concebir la posibilidad de que sea de otra manera, dejando atrás el pasado y su inercia, para proyectarse hacia una situación futura que todavía no es, pero que la libertad experimenta y elige como posible. Así pues, señala Sartre, puesto que:

la negación viene al mundo por la realidad humana, ésta debe ser un ser que puede realizar una ruptura nihilizadora con el mundo y consigo mismo (...) la posibilidad permanente de esa ruptura se identifica con la libertad. (...) Ser, para el para sí, es nihilizar el en-sí que él es. En tales condiciones la libertad no puede ser sino esa nihilización misma. Por ella el para-sí escapa a su ser como a su esencia (...) decir que el para-sí tiene de ser lo que es, decir que es lo que no es no siendo lo que es, decir que en él la existencia precede y condiciona la esencia, (...) es decir una sola y misma cosa, a saber: el hombre es libre. (...) Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto; estoy condenado a ser libre³.

Toda acción tiene como fundamento indispensable la libertad del ser actuante, lo que supone que sólo el para-sí tiene la capacidad de actuar y, como ya mencionamos, la acción debe ser intencional, en efecto, debe tener un fin el cual, como veremos, hace surgir motivos y móviles de la acción. Por ahora podemos valernos de un ejemplo: Cuando una persona percibe su situación actual como insoportable, pero además, como debiendo ser cambiada, es porque puede negar, tomar distancia con respecto a su situación actual, y proyectar como posible una situación que aún no es, pero que con su acción, pueda traer al ser. Los ejemplos concretos sobrarían: el obrero que ingresa en un sindicato para luchar activamente por un aumento de salario, la mujer que toma a sus hijos y se va a un refugio para huir de un marido que la maltrata y desea empezar una vida nueva, o que se decide valerse de la ley y hacer que el maltratador tenga que abandonar la vivienda familiar, o el bebedor empedernido que, llegando al fondo de su situación, se dirige a una seccional de alcohólicos anónimos para tratar de escapar a su degeneración total... y tantos ejemplos que podemos poner, en los cuales, la vida puede cambiar radicalmente porque el existente comprende que depende sólo de él captar ese valor que no está realizado en su mundo y proyectarse a realizarlo, negando lo que ahora es real...

Como se puede observar, Sartre considera que para la realidad-humana ser es elegir, más bien elegirse, y por esta razón, niega en el ser humano la posibilidad del determinismo, de modo que palabras como destino o karma carecen de validez en la filosofía sartreana. Para él, la aceptación del determinismo nos pondría ante un dualismo que casi está de más decir que es contradictorio. En este orden de ideas, señala: “¿Cómo concebir, en efecto, un ser que sea *uno* y que, sin embargo, por una parte se constituya como una serie de hechos mutuamente determinados, y, por otra parte, como una espontaneidad que se determina por sí misma a ser y sólo depende de sí misma?”⁴. De aceptar esto, caeríamos en el absurdo de la

3 *Ibid.*, pp. 544-545.

4 *Ibid.*, p. 547.

contradicción, pues, como bien lo dice el autor: el ser humano, o bien es totalmente determinado, lo que equivaldría a decir que el para-sí está predestinado a actuar de cierta manera por una serie de hechos preformados, prehumanos o sobrehumanos, –tesis contradictoria con lo que hasta ahora se ha dicho sobre el modo de ser del para-sí–; o es totalmente libre, lo que equivale a decir que el para-sí nihiliza el en-sí que él es, o sea, que se produce a sí mismo por negación interna a partir de esos hechos y datos preexistentes que pertenecen al dominio del en-sí.

Hasta ahora está claro que “un acto es una proyección del para-sí hacia algo que no-es...” y que “...toda acción tiene por condición expresa no sólo el descubrimiento de un estado de cosas como “falta de...” es decir como negatidad⁵, sino también, y previamente, la constitución en un sistema aislado “del estado de cosas de que se trata”, con el fin de negarlo a su vez, como ya hemos indicado antes. Ahora es menester aclarar cuáles son las implicaciones ontológicas que Sartre propone para el surgimiento del mismo.

Para ello debemos adentrarnos ahora en la consideración de lo que nuestro autor denomina motivos y móviles de la acción. Solo escapando al ser en-sí, nihilizándolo en el presente y trascendiéndose hacia las múltiples posibilidades que tiene-de-ser el para-sí, puede ese en-sí adquirir el valor de motivo o móvil. Dice Sartre que comúnmente se considera que el motivo es la razón de un acto, es decir, se trata de las consideraciones racionales que hacemos para justificarlo. Más adelante afirma: “...el motivo se caracteriza así como una apreciación objetiva de la situación”⁶, con lo cual se da siempre dentro de los límites del proyecto de un para-sí, y en función de los fines del mismo, específicamente, a la luz de un fin que ese para-sí se ha propuesto. Finalmente podemos definir el motivo como “la captación objetiva de una situación determinada en cuanto esta situación se revela, a la luz de cierto fin, como apta para servir de medio para alcanzarlo”⁷.

Por otra parte, el móvil ha sido adscrito a lo pasional y emotivo, nos dice Sartre, es algo subjetivo, y por ello imprevisible, diríamos nosotros. Nuestro autor afirma pues que el móvil es “el conjunto deseos, emociones y pasiones que nos impulsan a cumplir determinado acto”⁸.

Refiriéndose a historiadores y psicólogos, señala que, mientras que los primeros prefieren explicar la *acción* en función de los motivos, y solamente recurren a los móviles cuando no encuentran otra explicación, los psicólogos prefieren las explicaciones en base a los móviles, suponiendo por lo general que éstos se hallan “contenidos” en el estado de conciencia que ha provocado la acción”⁹. De esta manera parece constituirse una ecuación según la cual, en la medida en que los móviles fuesen prácticamente nulos, una acción sería racional, mientras que si son los motivos los que casi no se encuentran, la acción sería más bien pasional, irracional.

5 *Ibid.*, p. 540. Sastre emplea el término “negatidad”, aunque parezca extraño.

6 *Ibid.*, p. 551.

7 *Ibid.*, p. 552.

8 *Ibid.*, p. 552.

9 *Ibid.*, p. 553.

Todo ello dejaría sin explicar el caso en que encontrásemos en el origen de la acción a la vez motivos y móviles, ¿cómo explicar la relación entre ellos, si ambos concurren como causas de un actuar determinado?

Sartre considera que la teoría clásica no sólo no ha resuelto este problema, sino que por lo general no se lo ha planteado, ya que equivale a reconocer un conflicto entre la voluntad y las pasiones. Por otra parte señala que si bien la teoría clásica no ha logrado explicar la influencia recíproca entre motivos y móviles, no tiene reparos en concebir un conflicto entre ambos. Es por ello que propone su propia explicación, a partir de su ontología de la conciencia y de la caracterización del para-sí como aquel ser por el cual hay un mundo. Por ello, partiendo de un breve análisis de la conciencia entendida como estructura que se da sus propios fines, proyectándose hacia sus posibilidades, nos hace ver que el mundo adquiere sentido en la medida en que el para-sí se lo otorga, en cuanto se trasciende hacia la nada, hacia algo que no es aún, pero que se revela en el mundo por la elección del para-sí. Y de este modo, concluye:

(...) así como el surgimiento del para-sí hace que haya un mundo, así también aquí su ser mismo, en tanto que este ser es puro proyecto hacia un fin, hace que haya cierta estructura objetiva del mundo merecedora del nombre de motivo a la luz de aquel fin. El para-sí es, pues, conciencia de ese motivo. Pero esta conciencia posicional del motivo es, por principio, conciencia no-tética de sí como proyecto hacia un fin. En este sentido, es móvil, o sea que se experimenta a sí misma no-téticamente como proyecto más o menos áspero, más o menos apasionado, hacia un fin, en el momento mismo en que se constituye como conciencia revelante de la organización del mundo en motivos.

Así, motivo y móvil son correlativos, exactamente como la conciencia no-tética (de) sí es el correlato ontológico de la conciencia tética del objeto. Así como la conciencia de algo es conciencia (de) sí, así también el móvil no es sino la captación del motivo en tanto que esta captación es conciencia (de) sí. Pero se sigue de ello, evidentemente, que el motivo, el móvil y el fin son los tres términos indisolubles del brotar de una conciencia viva y libre que se proyecta hacia sus posibilidades y no se hace definir por ellas¹⁰.

En este sentido, motivos y móviles poseen prácticamente la misma estructura ontológica en cuanto se pueden entender a la luz de la simultaneidad de la conciencia, que a la vez que es conciencia tética del objeto, (motivo) es conciencia no tética (de) sí, (móvil). Su función consiste en estructurar la acción, que se da en la medida en que el para-sí se proyecta hacia sus posibles al elegirse a sí mismo en el mundo, en el cual no puede ser sino libertad absoluta dirigida hacia un fin intencional. La diferencia que se logra captar entre el motivo y el móvil es que mientras el motivo posee una estructura objetiva en el mundo, el móvil solo se comprende por el fin que el para-sí quiere lograr, el móvil, por lo tanto es, nos dice Sartre, lo no-existente: “el móvil se hace enseñar lo que él mismo es por el conjunto de los seres que “no son”, por las existencias ideales y por el porvenir (...) el conjunto de mis pro-

10 *Ibid.*, p. 555.

yectos se vuelve hacia atrás para conferir al móvil su estructura de móvil”¹¹. Se sigue de ello que el motivo, móvil y fin son los tres términos indisolubles del acto que nace de una conciencia libre la cual se proyecta hacia sus posibilidades. Así, “la libertad se hace acto y por lo común la alcanzamos a través del acto que ella organiza con los motivos, móviles y fines que ese acto implica”¹², concluye el filósofo.

De los anteriores análisis deduce Sartre que lo que llamamos decisión voluntaria no existe, entendida como consecuencia de una deliberación, después de la cual se toma la decisión. Pues, como señala el autor, ¿“cómo apreciar motivos y móviles a los cuales precisamente yo confiero su valor antes de toda deliberación y por la elección que hago de mí mismo?”¹³. Cuando deliberamos ya la suerte está echada, pues si la deliberación se produce, es porque el proyecto que es el para-sí, implica en ese caso preciso el tomar conciencia de los móviles y motivos mediante la deliberación. Con esto concluye Sartre indicando que la voluntad interviene cuando la decisión ya está tomada, de modo que no tiene más valor que el de ser anunciadora.

Por otra parte distingue el acto voluntario con respecto a la espontaneidad no voluntaria, que sería conciencia puramente irreflexiva de los motivos a través del puro y simple proyecto del acto. Por su parte, el acto voluntario implica una conciencia reflexiva “que capte al móvil como cuasi-objeto, o aun que lo intencione como objeto psíquico a través de la conciencia refleja”¹⁴. Pero habida cuenta de que la voluntad es uno de los posibles casos de reflexión, si hablamos de actuación voluntaria, esta reclama ser fundamentada por una intención más profunda. Y esto es lo que le exige al psicólogo que haga.

Y así considera el autor que ha llegado a desentrañar una libertad más profunda que la voluntad, al exigir más de lo que plantean los psicólogos, pues se indaga el *por qué*, se busca la intención originaria, cuando ellos se conforman con afirmar que el modo de conciencia es volitivo.

LIBERTAD Y ACCIÓN EN ARENDT

En la primera parte de este trabajo tomamos como punto de partida el análisis sartreano de la acción, lo cual nos llevó a esbozar las estructuras ontológicas de la misma y nos condujo al análisis sartreano de la libertad como fundamento del actuar humano.

En esta segunda parte nos proponemos analizar el concepto arendtiano de libertad —que a su vez tiene algunas coincidencias con el concepto de libertad de Sartre—, para llegar a desentrañar las estructuras ontológicas del concepto de acción tal como lo concibe Arendt. Como se advertirá, con Sartre, comenzamos analizando la acción para llegar a la libertad y ahora, con Arendt, hemos decidido iniciar nuestros análisis con el concepto de libertad para llegar al de acción. Esto no quiere decir que deban analizarse los conceptos en cada uno de estos casos en este orden estricto; por ejemplo, podríamos tomar el concepto de libertad de Sartre y analizarlo sin referirnos de inmediato a la acción; al igual podríamos ha-

11 *Ibid.*, p. 543.

12 *Ibidem.*

13 *Ibid.*, p. 557.

14 *Ibid.*, p. 558.

cer con el concepto de libertad o de acción en Arendt; pero para lo que nos interesa en este trabajo, nos parece pertinente seguir este orden, porque para ambos autores, aunque de diferentes formas, acción y libertad se relacionan y complementan como un todo.

Según Sartre actuamos porque somos libres y no podría ser de otra forma, “estamos condenados a ser libres” y, por lo tanto, estamos condenados a actuar. En el caso de Arendt es en la *acción* manifestada en la *polis*, concepto que analizaremos más adelante, a través de la cual y por la cual se manifiesta la libertad. Aunque para Arendt no es ésta la condición primera —como en Sartre— del ser humano, si constituye la más alta cumbre de expresión de lo humano. En Sartre la libertad ontológica nos constituye de tal manera que no necesitamos de nadie para realizarla. Para Arendt, la libertad como espontaneidad y capacidad de comenzar también es ontológica, pero de nada sirve si no se manifiesta en la esfera pública, y puede hacerlo porque la *pluralidad* es una condición fundamental de la realidad humana.

Debemos detenernos aquí para desarrollar el concepto de pluralidad con relación a la acción, tal como lo hace Arendt en *La Condición Humana*¹⁵. Si la acción es la única actividad que se da entre los hombres sin intervención de cosas o materia (a diferencia de lo que ocurre con el trabajo y la labor), es precisamente, la pluralidad, la que hace posible esta actividad. La pluralidad, tal como la define la filósofa, es no solo «la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per cuam* de toda vida política»¹⁶. La pluralidad, añade nuestra autora, “es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y sin embargo nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”¹⁷.

Nuestro ser humanos nos hace iguales biológicamente, como especie, (otra es la igualdad producto de la organización política), sin embargo, esta igualdad de la que habla Arendt es superada con nuestro obrar, somos seres de palabra y acto. Discurso y acción que están sustentados por este ser plurales, nos hacen diferentes, inigualables, en suma, distintos. Nuestra pensadora justifica el hecho de que seamos iguales y distintos a la vez porque gracias a esta igualdad biológica podemos comunicarnos, planificar y prever para el futuro nuestras necesidades y las necesidades de los que nacerán después. Sin embargo, es precisamente en el ser diferentes —recalcando la idea de que se es diferente de cualquier otro que exista, existió o existirá— donde encontramos la clave de la pluralidad; se podría decir, desde una perspectiva antropológica, que para Arendt el ser humano es un ser de palabra y acto, origen y principio de la libertad.

Lo primero que nos plantea la autora con respecto al tema de la libertad, es el dilema o dificultad en que nos coloca este asunto, lo cual se puede resumir según ella, como “la contradicción entre nuestra conciencia y nuestro consciente, que nos dicen que somos libres y por tanto responsables, y nuestra experiencia diaria en el mundo exterior en el que nos orientamos según el principio de causalidad”¹⁸, pues si bien en el terreno de los asuntos práctico-políticos damos por obvia la libertad, en el terreno de la ciencia y de las teorías

15 ARENDT, H. (1993): *La Condición Humana*. Ediciones Paidós Barcelona.

16 *Ibid.*, p. 22.

17 *Ibidem*. Aquí hemos corregido la traducción castellana orientándonos por la versión en inglés *The Human Condition* The Anchor Books, New York, 1959; y la traducción de la obra al francés: *La condition de l'homme moderne*. Ed. Calmann-Lévy, Paris, 1988. Donde decía “y por lo tanto” hemos colocado “y sin embargo” más fiel a la idea de la autora.

18 ARENDT, H (1996): *Entre el Pasado y el Futuro*. Ediciones Península, Barcelona. p. 155.

científicas, nos regimos por el principio de causalidad hasta tal punto, que parece no quedar espacio en nuestra vida para la libertad, como no sea algún espacio interior no comprobable en el mundo de los fenómenos.

Pero en realidad, lo que se nos presenta como un dilema radica en el hecho de que siendo capaces de iniciar algo nuevo por nuestra propia libertad que encuentra su impulso en la irreplicable novedad de nuestro nacimiento —ésta será la base sobre la cual Arendt cimentará todo su planteamiento sobre el tema—, debemos atenernos a la impredecibilidad del acto al que damos curso y hacernos responsables de las consecuencias no planeadas, pues además, lo que hacemos al actuar es irreversible. De este modo, Arendt descarta la posibilidad de que los eventos de la vida humana sean regidos por la causalidad que solo sería una categoría mental por la cual se ordenan en algunos casos los datos sensoriales.

El fenómeno de la libertad, nos dice nuestra autora, de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento, porque ni la libertad ni su opuesto se experimentan en el diálogo interno del yo. Esta idea es crucial para entender el concepto arendtiano de libertad, porque al contrario de lo que plantea Sartre, para Arendt, solo se es libre cuando se actúa en el ámbito público-político, y así nos dice: “la *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es en la acción”.¹⁹ Aunque señala que existe una “libertad interior” la cual define como “el espacio interno en el que los hombres pueden escapar de la coacción externa y *sentirse* libres”²⁰, de cualquier manera este *sentirse* libre internamente es contradictorio con la libertad tal como ella la entiende, ligada estrechamente a la acción.

En efecto, la “libertad interior”, porque presupone retirarse del mundo, para encontrar refugio en la propia interioridad a la que nadie tiene acceso, no cumple con la característica exigida por ella de aparecer, presentarse, mediante actos y palabras en medio de la pluralidad. Así pues, la libertad como acción se manifiesta ante todo y esencialmente en el exterior, confrontándose constantemente con sus opuestos que evidentemente no existen en la interioridad propia del ser humano en la que éste es soberano. En todo caso esta libertad interior se identificaría aparentemente más con la *vita contemplativa*, de la que la autora habla en *La Vida del Espíritu*²¹, contemplación y estilo de vida que esta reservado a algunos pocos y consiste en retirarse del mundo para reflexionar. Pero no es éste nuestro tema aquí, de modo que lo dejaremos para otro trabajo.

Luego distingue entre la libertad política y la libertad como fenómeno de la voluntad, lo que se conoce como el *liberum arbitrium*. Esta última decide a partir de un motivo, la elección entre lo bueno y lo malo. En cambio la libertad política es la que da existencia a lo que no existía antes, es una creación, algo que no estaba dado y que debe estar libre de motivaciones. Nos dice:

La acción, para ser libre, ha de estar libre de motivaciones, por una parte, y de su presunta finalidad como efecto predecible, por otra. Esto no significa que motivos y finalidades no sean factores importantes en cada acción independiente, sino que

19 *Ibid.*, p. 158.

20 *Ibidem*.

21 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la reflexión política*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

son sus factores determinantes y que la acción es libre en la medida en que es capaz de trascenderlos²².

A este respecto, nuestra autora, afirma que la acción, en la medida en que es libre no surge ni del intelecto ni de la voluntad, sino de lo que ella llama *principios*, siguiendo el análisis de las formas de gobierno hecho por Montesquieu. Los *principios* obedecen a ciertas características: nos vienen dados desde fuera del yo a diferencia de los motivos y son demasiado generales para indicar metas particulares; no obstante, cada fin particular se puede juzgar a la luz del principio inspirador. Dicho principio se manifiesta en el acto mismo de la ejecución, y al contrario de lo que ocurre con el fin, el principio de una acción se puede repetir una y otra vez, pues es inagotable, mientras que, a diferencia de su motivo, la validez de un principio es universal. Arendt subraya, como hemos dicho, que, los principios solo se manifiestan a través de la acción. Estos principios serían: Honor o gloria, amor de la igualdad, —al que Montesquieu llamará virtud—, distinción o supremacía —esto para los griegos— y también miedo, desconfianza u odio. La aparición de la libertad en el mundo —así como de sus opuestos— va a depender de la actualización de estos principios. Y añade: “La manifestación de la libertad, como la manifestación de principios, coincide con la acción ejecutora. Los hombres son libres —es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad— mientras actúan, ni antes ni después, **porque ser libre y actuar es la misma cosa**”²³.

Por otra parte, para explicar la inherencia de la libertad con respecto a la acción, Arendt, toma como guía el concepto de *virtù* de Maquiavelo, el cual “denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la *fortuna*”²⁴ y se expresa mejor con el término “virtuosismo”, que, en las artes interpretativas hace referencia al logro impecable en la interpretación. Nos hace notar así la diferencia entre las *artes interpretativas* (ejecución musical, bailar, curar...) “en las que el logro está en la interpretación en sí misma y no en un producto final que, independizándose de ella, sobreviva a la actividad que le ha dado existencia”²⁵, y las *artes creativas del hacer*, en las que solo se muestra el producto final de la ejecución, entre las que se encuentran, por ejemplo, la pintura o la escultura.

Ahora bien, como toda acción contiene en sí un elemento de virtuosismo, nos dice nuestra autora, se tiende a definir a la política con un arte, siendo obvio que esa no es una definición sino una metáfora, metáfora errónea en cuanto que la política es la antítesis misma de un arte, lo que no significa que sea una ciencia. Y añade:

La continuidad de la existencia de las instituciones políticas, por bien o mal diseñadas que estén, depende de los hombres de acción; su conservación se consigue por los mismos medios que le dieron el ser. La existencia independiente señala a la

22 *Ibid.*, p. 163.

23 *Ibid.*, p. 165. Las negritas son nuestras.

24 *Ibidem.*

25 *Ibidem.*

obra de arte como un producto del hacer; la dependencia total de actos posteriores para conservar su existencia define al Estado como producto de la acción²⁶.

Retomando el ejemplo de las artes del hacer, la cuestión no radica en el hecho de que el artista creativo sea libre o no en el proceso de creación, sino en el hecho de que dicho proceso no se realiza en público (ejemplo de esto es el pintor que se retira a la soledad de su taller para realizar su obra), de aquí que el elemento de libertad permanezca oculto; por el contrario, en las artes interpretativas —como la danza o el teatro— encontramos una considerable afinidad con la política ya que los interpretes de estas obras necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo de la misma forma en la que los hombres y mujeres de acción necesitan la presencia de otros para expresarse. La polis griega, en tiempos que llamamos clásicos, fue el lugar ideal para estos hombres de acción, porque poseían un espacio de aparición en el que podían actuar, semejante a un teatro universal en el que podía mostrar su libertad a través de la acción.

La polis griega fue fundada con una doble función: la primera era brindarle a los hombres la oportunidad de ganar fama inmortal, es decir, brindarle al individuo la oportunidad de demostrar al resto de la comunidad, con palabras y hechos, *quién* es en su única distinción, como ser particular e irrepetible. La segunda función de la polis, nos dice Arendt, era la de ofrecer permanencia en la memoria de los ciudadanos, al discurso y a la acción, ya que era minúscula la posibilidad de que un hecho merecedor de fama tuviera la oportunidad de alcanzar la inmortalidad.

Dicho con otras palabras, la vida en común de los hombres en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los “productos” hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos²⁷.

En esto radica la importancia de la polis para la filosofía arendtiana: en ella los hombres son poseedores de un espacio público de aparición en el que pueden hacer de lo extraordinario un hecho cotidiano; del hecho de ser visto y oído por un público de iguales, una realidad que fuera de la polis duraría el breve momento de su ejecución y necesitaría de escritores como Homero que la presentasen a quienes no se encontrarán en ese lugar en el momento de la acción. En este ser entre los otros reside la esfera política, en compartir palabras y actos. De este modo, diremos con Arendt, que la polis “es la organización de la gente tal como surge del actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar donde estén”²⁸.

Retomando el tema de la libertad diremos que es la capacidad de iniciar algo nuevo, y este iniciar algo nuevo se manifiesta primeramente en el nacimiento, y luego en el discurso y la acción, que no equivalen a un mero repetir, sino a la capacidad que tienen todos los seres humanos de diferenciarse de los otros aportando su individualidad única e irrepetible.

26 *Ibid.*, pp. 165-166.

27 ARENDT H (1993): *La Condición Humana*. Op. cit., p. 220.

28 *Ibid.*, p. 221

Para Sartre actuar es modificar la figura del mundo, disponiendo de medios con vistas a un fin, para Arendt el actuar descubre esa única cualidad del ser diferentes, los actos y las palabras nos insertan en el mundo humano, inserción que vendría a ser un segundo nacimiento. Actuar, nos dice Arendt, “significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)”²⁹.

Para ambos autores actuar es el principio que manifiesta la libertad; lo que los diferencia, en apariencia, es que mientras que en Sartre la acción se puede llevar a cabo en cualquier ámbito de la vida, incluso en el aislamiento; para Arendt la acción solo se manifiesta en la vida pública, específicamente en la esfera política, en el ser-con-los-otros (en la *polis*), porque estar aislados es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar.

En este sentido, “la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política (...) La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción”³⁰. Aquí, Arendt introduce el concepto de Valor que considera “la primera de todas las virtudes políticas”³¹. Este concepto está ligado al de héroe, pero no en el sentido homérico de la palabra (que era una connotación que se le daba a todo hombre libre que participara en la empresa troyana) sino que tenía como verdadera connotación la voluntad de actuar y de hablar “alejándose de la propia existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida esta unida”³². Sin este valor original, probablemente, no sería posible ni la acción ni el discurso. El valor vendría a ser como el factor que libera a los hombres de su preocupación por la vida y reemplaza esta preocupación por la de la libertad del mundo.

Tanto para Arendt como para Sartre, al momento de actuar se deben asumir las consecuencias del acto al que se dio curso, en vistas de que éste es irreversible una vez concretado, es decir que somos libres y por lo tanto responsables; también coinciden en que la libertad llega al mundo con la aparición del hombre y no antes. Sin embargo, para Arendt la libertad sólo es manifestada y visible en el terreno de la política por medio de la acción y por la pluralidad; en cambio, para Sartre, si se pudiera hablar de una esencia de lo humano, ésta sería la libertad que se manifiesta en todos los ámbitos de la existencia sustentándola y consolidándola, sin depender de la presencia de los demás.

Ambos autores ven en la acción y la libertad, cada uno a su manera, el principio originario de la esencia del hombre. Podría decirse mucho más, y eso haremos en posteriores investigaciones sobre este tema y sobre todo profundizando en los planteamientos de estos dos grandes pensadores que marcaron nuestro tiempo.

29 *Ibid.*, p. 201.

30 ARENDT, H (1996): *Entre el Pasado y el Futuro*. Op. cit., p. 158.

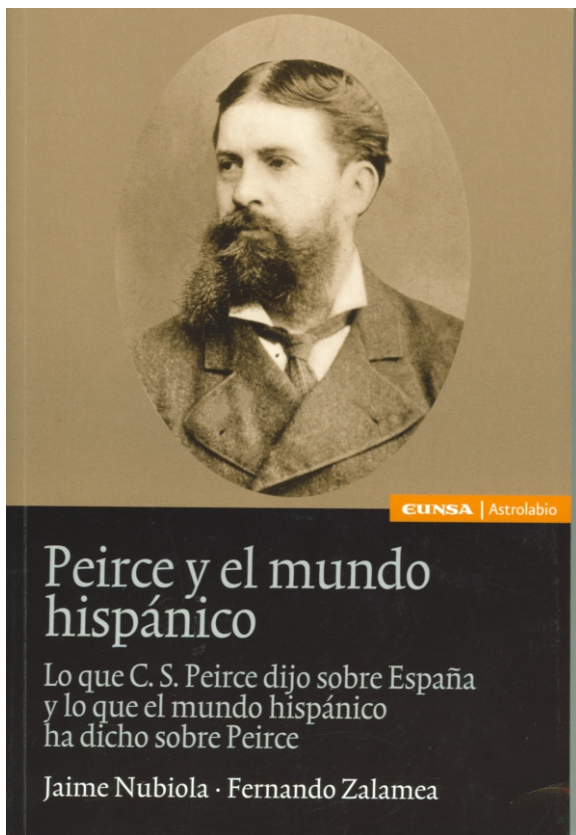
31 ARENDT, H. (1995): *¿Qué es la Política?* Edit. Paidós, Barcelona. p. 73.

32 *Ibid.*, p. 74.

Se podría considerar que estudios de esta “naturaleza” que se desarrollan como una investigación sobre la “arqueología de los saberes”, hace posible escudriñar hacia el interior de esos sistemas de razonamientos lo que puede ser el pensamiento de otro. Ese “sentido” subyacente, latente, de la vida donde la personalidad de un pensador nos da la gran oportunidad de poder mirar mucho más críticamente su vida al calor de la luz de las ideas que irradió, y disipar aquellas –y a veces inevitables–, sombras que rodean sus secretos y silencios...

...Se trata de historiar la condición humana desde sus contextos más originales, desde éstas y aquellas interpretaciones, unas más cercanas y otras más lejanas, sentimentales, emocionales, políticas e ideológicas, de lo que Peirce pensó, discutió, interpeló, negó y/o afirmó, que era para él –y en su relación con la cultura española de aquellos años–, la filosofía, la ciencia, el conocimiento, los métodos, y tantos otros temas de interés, motivación –y por qué no decir inspiración–, que formaban parte de sus reflexiones.

(Ver reseña de Álvaro Márquez en el *Librarius*, p. 129).





Análisis de la significación política de los conceptos de Perdón y Promesa en Hannah Arendt

Analysis of the Political Meaning of the Concepts “Pardon” and “Promise” in Hannah Arendt

Lino LATELLA CALDERÓN

*Facultad de Filosofía y Teología, Universidad Católica Cecilio Acosta
Maracaibo, Venezuela.*

RESUMEN

En este trabajo se estudia el significado filosófico y político de los conceptos de *Perdón* y *Promesa* como remedio para preservar los asuntos humanos de su fragilidad constante según los planteamientos de Hannah Arendt en *La Condición Humana*. Se analiza el funcionamiento del *Perdón* como lo que nos redime frente a la irreversibilidad de nuestros actos y la *Promesa* como paliativo a la imprevisibilidad de los mismos y sus consecuencias dentro del ámbito de la acción. También se hace una relación a partir de las reflexiones de Paul Ricoeur sobre el funcionamiento de tales conceptos en su aspecto político a través de su obra *La Memoria, La Historia y El Olvido*, abordando el problema mediante una perspectiva de diálogo entre ambos autores.

Palabras clave: Acción, perdón, promesa, política.

ABSTRACT

This work studies the philosophical and political meaning of the concepts of pardon and promise as a remedy for preserving human affairs from their constant fragility, according to the premises of Hannah Arendt in *The Human Condition*. The function of pardon is analyzed as that which redeems us when faced with the irreversibility of our acts and promise as a palliative for the unforeseen nature of the same and their consequences within the field of action. Also, a relation is made based on the reflections of Paul Ricoeur on the political aspects of the functioning of such concepts through his work *Memory, History, Forgetting*, by approaching the problem through a perspective of dialogue between both authors.

Key words: Action, pardon, promise, politics.

INTRODUCCIÓN

Nos proponemos analizar los conceptos de *Perdón* y *Promesa* reconociéndoles una significación filosófica y política. Ambos son elementos clave para entender el concepto de *acción* dentro del esquema de la *vita activa* propuesto por Hannah Arendt en su libro *La Condición Humana*¹. Paul Ricoeur, que se ha interesado mucho en estudiar el pensamiento de nuestra autora, indaga críticamente algunos aspectos de esta interpretación arendtiana del perdón y la promesa; de modo que recurriremos a sus reflexiones como apoyo para ver en perspectiva el planteamiento de Arendt. Esto no significa que sustituyamos el pensamiento de Arendt por el de Ricoeur; sino que nos valdremos de los análisis de este autor porque reconoce el descubrimiento del significado político del perdón y la promesa hecho por Arendt. En efecto, nunca antes de Arendt la importancia política de estos conceptos había sido planteada ni tomada en cuenta en el desarrollo del pensamiento occidental. En tal sentido, el diálogo entre ambos autores nos parece que ha de ser fructífero.

1. LA ACCIÓN

Según Hannah Arendt, la esfera de los asuntos humanos, el espacio público, está conformado por las relaciones que establecen los seres humanos dondequiera que vivan juntos. Por lo tanto, el lugar de nacimiento de la política es el espacio entre los hombres, mientras que la natalidad, la capacidad de comenzar es su origen. El impulso original que nos lleva a entrar en la esfera de los asuntos humanos se da en el propio comienzo que se adentra en el mundo cuando nacemos. Con cada nacimiento, afirma la autora, algo singularmente nuevo y único entra en el mundo, hace su aparición como un hecho absolutamente inesperado. Por virtud del nacimiento los seres humanos como seres únicos toman la iniciativa y se aprestan a la acción. Hannah Arendt afirma que la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer; como comienzo la acción realiza la condición humana de la natalidad. En la propia naturaleza del comienzo, en la natalidad misma, dice Arendt, radica el que se realice algo nuevo dentro de la esfera de los asuntos humanos; este carácter de novedoso significa que tal acción no ha ocurrido antes. En esta esfera de actividad, facultades como el acto y el discurso aparecen como fuentes reveladoras de la libertad y la originalidad humanas, siendo su única ley la pluralidad.

La acción es entre las actividades humanas la única que requiere de los demás para poderse manifestar, dando así origen a una situación de encuentro y de alteridad. La acción entonces se distingue notablemente del resto de las actividades de la condición humana (labor, trabajo) descritas por Hannah Arendt:

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y del sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de «quién» en contra distinción al «qué» es alguien –sus cualidades, dotes, talento y

1 ARENDT H (1974): *La Condición Humana*. Editorial Seix Barral, Barcelona.

defectos que exhibe u oculta— está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace².

Actuar es revelar, mostrar, lo tenemos que interpretar, siguiendo a nuestra autora, como un acontecer nuevo que entra al mundo, como la capacidad de convocar la aparición de lo inesperado, y de que lo impredecible se deje ver en la senda de hechos que construyen la historia. Así, la acción en el pensamiento de Arendt es el comienzo de algo novedoso, actuar significa el nacimiento de algo importante que revela una condición individual de libertad creadora, por estar enraizada en la natalidad. Así mismo, por ser toda acción comienzo, es en sí misma ilimitada, impredecible y sus consecuencias son irreversibles.

Se hace necesario hacer algunas precisiones sobre el concepto de natalidad, ya que es central para el pensamiento de la acción. Al nacer entramos a formar parte de un mundo que ya existe antes de nosotros, y con ello entramos además a formar parte de la pluralidad; para Arendt, la natalidad está llena de poder, este concepto es una intuición extraordinaria sobre lo que significa nuestra vida, es la potencialidad de los inicios en el mundo del pensar y el actuar. Desde la natalidad, lo nuevo se entiende como esa capacidad de convocar la aparición de lo inesperado, de que lo impredecible se deje ver en el mundo. Vista ontológicamente como nacimiento, la acción apunta exclusivamente al hecho del comienzo como realidad de la libertad, que trae algo nuevo e inesperado a la senda del mundo de lo político, que es el único en el que la novedad puede darse como tal.

La acción, que da lugar al plano de los asuntos humanos, nunca es posible en el aislamiento, en la soledad, sólo es posible mediante la presencia de los otros; está rodeada de la trama de actos y palabras que se cruzan en el espacio compartido, de manera que se produce en medio de un sin fin de recíprocas influencias que implica una dinámica de causas y consecuencias desconocidas e ilimitadas. El que actúa dirige el fin de su acción en relación con otros seres actuantes, de manera que la acción aparece en un medio donde se genera una respuesta y donde todo actuar es causa de nuevos procesos. “Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás”³.

La acción nunca se trama dentro de un círculo cerrado de dos sujetos, ni puede limitarse a la participación de sólo dos actuantes. El acto más pequeño, por más limitadas que sean sus circunstancias lleva en sí la semilla de lo ilimitado.

Más aún, la acción, al margen de su específico contenido, siempre establece relaciones y por lo tanto tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras. Las limitaciones y fronteras existen en la esfera de los asuntos humanos, pero nunca ofrecen un marco que pueda soportar el asalto con el que debe insertarse en él cada nueva generación⁴.

2 *Ibid.*, p. 238.

3 *Ibid.*, p. 252.

4 *Ibid.*, pp. 252-253.

La potencialidad de la acción es pues ilimitada, cada nueva generación introduce variantes que desafían los límites establecidos por los hombres a fin de preservar el espacio público y sus instituciones. Estos intentos de establecer muros o fronteras como garantía de salvaguarda de los asuntos humanos, se ven avasallados por la potencia de la natalidad, por la introducción de lo inesperado, y por lo tanto de lo impredecible como predicamento de la acción misma.

En este sentido, el objetivo de establecer límites no es otro que preservar la acción de su tremenda fragilidad y de la posibilidad cierta de que se pierdan todos los logros y conquistas históricas por el hecho mismo de que toda acción como novedad inesperada irrumpe en medio de todo lo existente, estableciendo una nueva causa y un nuevo decurso o movimiento dentro de la esfera pública y la historia.

Pero es precisamente para paliar esta fragilidad que rodea a todo lo que se construye en la esfera de los asuntos humanos, que la acción misma dispone de dos cualidades o atributos propios que la salvan, o en todo caso, fungen como dispositivos de seguridad contra sus consecuencias irreversibles. Nos referimos a las posibilidades del *perdón* y la *promesa*.

2. LA PROMESA Y EL PERDÓN

La finalidad de hacer promesas es tratar de dominar el horizonte oscuro de los asuntos humanos, pues en un mundo en que la libertad es la regla, nadie puede estar seguro del impredecible futuro. La promesa es entonces según la autora un paliativo a la incertidumbre e impredecibilidad que implica la espontaneidad de la libertad:

La función de la facultad de prometer es dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos y, como tal, es la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás; corresponde exactamente a la existencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no-soberanía. El peligro y la ventaja inherente a todos los cuerpos políticos que confían en contratos y tratados radica en que, a diferencia de los que se atienen al gobierno y la soberanía, dejan tal como son el carácter de no-predicción de los asuntos humanos y la desconfianza de los hombres, usándolos simplemente como el expediente, por decirlo así, en el que se arrojan ciertas islas de predicción y se levantan ciertos hitos de confianza. En el momento en que las promesas pierden su carácter de aisladas islas de seguridad en un océano de inseguridad, es decir, cuando esta facultad se usa mal para cubrir todo el terreno del futuro y formar una senda segura en todas direcciones, pierden su poder vinculante y, así, toda la empresa resulta contraproducente⁵.

El hacer promesas es una manera de preservar el espacio de aparición al mantener unidas a las personas en voluntades idénticas y propósitos comunes. La facultad de hacer promesas tiene una importancia esencial al crear “islas de seguridad en un océano de inseguridad” que siempre amenazaría con llevar a la deriva el desarrollo de los asuntos humanos:

5 *Ibid.*, pp. 320-321.

Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple⁶.

El hacer y mantener las promesas da continuidad y perdurabilidad al mundo en el sentido de las relaciones que establecen los seres humanos entre sí. Cada promesa es un compromiso asumido con el mundo humano y con sus valores, por quien la establece; de manera que el valor vinculante de dicha facultad envuelve nuestra propia identidad, otorga confianza y seguridad sobre el espacio público; es lo que salva la esfera de los asuntos humanos de la oscuridad circundante, al confirmar en cada compromiso político una recíproca identidad y voluntad de actuar concertadamente entre quienes se han ligado por la promesa.

Esta facultad de prometer está estrechamente vinculada a otra virtualidad de la acción, a saber, la capacidad del perdón, que viene a ser la contraparte del carácter irreversible de la acción. Cabe destacar que el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos, según Arendt, fue Jesús de Nazaret, en el sentido en que ciertos aspectos de sus enseñanzas que tienen también un valor no religioso, e incluso político, surgieron en un contexto religioso dentro de la comunidad que estableció con sus discípulos, y se refieren, aparte del sentido religioso que les dio, a la interrelación humana más fundamental basada en el afecto y la comprensión de las motivaciones que llevan a las personas a actuar, incluyendo su manera de pensar, sus cualidades y defectos. Dichas experiencias poseen un fundamento político porque se basan en el reconocimiento de uno mismo a través de la comunidad. La libertad que aporta la doctrina de Jesús sobre el perdón es liberarse de la venganza, que incluye tanto al agente como al paciente en el automatismo del proceso de la acción.

Según Arendt, es decisivo el hecho de que Jesús sostuvo contra los escribas y fariseos que el perdón no es en principio un atributo divino, sino que es el hombre quien lo descubre y lo pone en movimiento dentro de la esfera pública:

...es decisivo el hecho de que Jesús mantenga (...) no ser cierto que sólo Dios tiene el poder de perdonar, y que este poder no deriva de Dios —como si Dios, no los hombres, perdonara mediante el intercambio entre los seres humanos— sino que por el contrario, lo han de poner en movimiento los hombres en su recíproca relación para que Dios les perdone también⁷.

Mediante el perdón los hombres se exoneran mutuamente de lo que han hecho. Cuando se falta a las promesas, la venganza surge como reacción en cadena de forma automática frente a la transgresión. El perdón actúa como una reacción que ocurre de manera inesperada y novedosa, de manera que es también acción, ya que interpone una ruptura con

6 *Ibid.*, p. 323.

7 *Ibid.*, p. 314.

la continuidad, con la cadena de consecuencias lógicas que podría seguir a la venganza. Al no estar condicionada por el acto que la provocó, la facultad del perdón mantiene el poder iniciador de la acción, la espontaneidad de la misma. Instauration un nuevo comienzo. “Perdonar es la única reacción que no reacciona simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada”⁸.

Estas facultades del perdón y la promesa son los remedios que la misma acción procura para salvar los asuntos humanos de su ruina natural. Si hay una ley que se impone dentro de los asuntos humanos es la ley de la mortalidad, la pérdida sin remedio de esas relaciones en común cuando son olvidadas y dejadas fuera de un marco de control de permanencia. Toda acción cuando da comienzo a algo nuevo interrumpe esta ley al interferir en la vida cotidiana.

3. EXAMEN DE LA FUNCIÓN DE LA PROMESA Y EL PERDÓN

El intento de Arendt de paliar la fragilidad de los asuntos humanos mediante el perdón y la promesa, es visto por Ricoeur⁹ como parte de nuestra capacidad para dominar el curso del tiempo, mediante el atar-desatar dentro del complejo mundo de la pluralidad. La virtud de estas facultades del perdón y la promesa es la de replicar, la de redimir las coacciones temporales a la que está sometida la acción en su devenir inesperado en el horizonte de los asuntos humanos.

Pero, ¿por qué tenemos que acudir al poder del perdón y la promesa? Como ya sabemos, las debilidades intrínsecas de la acción, derivadas del carácter de incertidumbre que va unido a la condición humana de la pluralidad, nos fuerzan a ello, si queremos realmente paliar los inconvenientes de la libertad que es la que está en la base de la acción.

Estos remedios o facultades se realizan mediante experiencias en las que la presencia del otro o los otros es imprescindible; su función tiene un sentido eminentemente político, pues sólo mediante el perdón y la promesa los hombres podrán continuar siendo agentes libres.

Ricoeur somete a examen la simetría que en términos de capacidad existe entre el perdón y la promesa, en referencia a la efectividad que estas facultades poseen en el plano del tiempo y los hechos humanos. Para Ricoeur la promesa mantiene en la historia un carisma político del que se aleja el perdón, cuya procedencia es de carácter religioso. La promesa trata de salvar la imprevisibilidad y las cadenas de consecuencias de los asuntos humanos dominando el futuro como si se tratase del presente. Como lo explican ambos autores, tanto Arendt como Ricoeur, esta capacidad hallaría en seguida su inscripción política en los pactos y tratados que consisten en intercambios de promesas que se declaran como inviolables.

En relación al perdón, lo que lo separa del plano político es el hecho de tener su origen en un contexto muy alejado de la política, a saber, en el amor. Según Ricoeur, y a pesar de lo que afirma Arendt, el perdón ha fracasado en el plano político, y la evidencia de ello es el hecho de que no existen instituciones históricas donde se marque su valor dentro de los

8 *Ibid.*, p. 316.

9 RICOEUR, P (2003): *La memoria, la historia y el olvido*. Ed. Trotta, Madrid.

asuntos políticos. Mientras que sí existen instituciones fiables para expresar la promesa, no lo existen en absoluto para valorizar el perdón.

Como hemos dicho lo que mantiene al perdón alejado de la esfera política es su relación con el amor y su procedencia de un contexto religioso. Ricoeur observa que no pasó inadvertido para Arendt, que el perdón posee esta aura religiosa que no posee la promesa. Se podría evocar la amnistía como forma política del perdón, pero para Ricoeur parece una forma institucional de olvido, o más bien, una prueba por reducción al absurdo del fracaso de los intentos por institucionalizar el perdón. Los ejemplos que expone Ricoeur sobre la expresión del perdón aparecen en esferas religiosas y con una función completamente opuesta a la de atar-desatar en la esfera política. En el contexto religioso el perdón se otorga a cambio de rendir la libertad. Ejemplo de esto es la administración del sacramento de la penitencia en la iglesia católica.

Para explicar esto Arendt, en nota a pie de página, cita Ricoeur a:

«Ninguna Iglesia cristiana ni ninguna otra religión han dado tanta importancia como el catolicismo a la confesión detallada y repetida de los pecados. Seguimos estando marcados por esta incesante invitación y esta formidable contribución al conocimiento de sí» (p.5). Se trata de saber si la concesión del perdón al precio de semejante confesión ha sido más fuente de seguridad que de miedo y culpabilización, como se lo pregunta el autor en la línea de sus trabajos sobre *La Peur en Occident* (1978) [Trad. cast. de Mauro Armíño, revisada por Francisco Pérez Gutiérrez, *El Miedo en Occidente* (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada, Taurus, Madrid, 1989) y *Le Pêché et la Peur. La Culpabilisation en Occident* (1983): «Hacer que el pecador se confiese para recibir del sacerdote el perdón divino y partir en paz: ésta ha sido la ambición de la iglesia católica, sobre todo a partir del momento en que hizo obligatoria la confesión privada anual y exigió además a los fieles la declaración detallada de todos sus pecados “mortales”» (*L' Aveu et le Pardon*, cit., 9). Otra cuestión distinta es esclarecer las presuposiciones de un sistema que confía el «poder de las llaves» a clérigos, separados de la comunidad de los fieles, en la triple función de «médico», «juez» y «padre».

Jean Delumeau, *L' Aveu et Le Pardon. Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*, Fayard, París, 1964, 1992 (trad. Cast. de Mauro Armíño, *La confesión y el perdón: las dificultades de la confesión: siglos XIII a XVIII*, Alianza, Madrid, 1992)¹⁰.

De la cita anterior parece interpretarse que esta forma de perdón ofrece la seguridad de la salvación a quien la recibe, pero que es sobre todo el miedo a las consecuencias de lo hecho y el sentimiento de culpabilidad lo que lleva al creyente a aceptar la confesión. Es permitirse de nuevo un futuro libre de toda condena por el pasado. Pero quien otorga el perdón lo hace en nombre de una autoridad absoluta. El fiel es perdonado para irse en paz, para vivir arrepentido y en la sumisión. En este ejemplo quien otorga el perdón se presenta como juez y padre, no como otro que pueda perdonar y a la vez recibir el perdón. Otro ejemplo política aparece en la leyenda del Gran Inquisidor en *Los Hermanos Karamazov* de Dos-

10 *Ibid.*, p. 635.

toievski¹¹. En opinión de Ricoeur, los intentos de buscar la salvación de los hombres al precio de renunciar a su libertad pueden tomar como modelo esta leyenda del Gran Inquisidor en donde además se habla del perdón.

Este relato ficticio evoca la situación de Jesús El Cristo ante las tentaciones de que fue objeto por el demonio, según el Evangelio. El demonio le ofrece, a cambio de la sumisión de su voluntad, el poder de reinar y vivir como le plazca; se rinde la propia libertad a una fuerza o instancia superior de gobierno. En oposición a la figura del Gran Inquisidor el mismo relato ofrece la evocación de la figura de Jesús como ejemplo de libertad auténtica fundada en el amor. Jesús vence las tentaciones y afirma su libertad; no obstante según lo que interpretamos del texto en cuestión, Jesús aparece como el gran derrotado de la historia. Su ejemplo del perdón tendría un carácter antipolítico. Más adelante analizaremos como Hannah Arendt desarrolla las posibilidades del perdón a partir del amor.

Con estos ejemplos sobre el perdón, Ricoeur plantea una discordancia entre los niveles operativos del perdón y la promesa que queda oculta precisamente por las debilidades que los asuntos humanos deben a su condición temporal. Si aparecen ambas como facultades que permiten introducir la armonía en la acción, ello se debe a las fragilidades que afectan la acción: irreversibilidad e imprevisibilidad. Pero lo que Arendt resalta con mucha fuerza es sobre todo el poder de revelación que tiene el perdón como forma de milagro en el seno de la pluralidad, revelación de ese mismo “quién” que se manifiesta a través de la acción y del discurso.

Quizá el argumento más razonable de que perdonar y actuar estén tan estrechamente relacionados como destruir y hacer, deriva de ese aspecto del perdón en el que deshacer lo hecho parece mostrar el mismo carácter revelador que el acto mismo. El perdón y la relación que establece siempre es un asunto eminentemente personal (aunque no es necesario que sea individual o privado), en el que lo hecho se perdona por amor a quien lo hizo¹².

Para Ricoeur, el hecho de que el perdón conserve en su esencia los mismos elementos de la acción, coloca en el centro del análisis el dominio del tiempo y el milagro de la natalidad:

La evocación del milagro de la acción, en el origen del milagro del perdón, cuestiona seriamente todo el análisis de la facultad de perdonar. ¿Cómo se articula el

11 El gran Inquisidor es la figura teológica del anticristo y el carcelero de Cristo, quien siendo el vencedor de las tentaciones satánicas, es el gran vencido de la historia. El Gran Inquisidor como figura teológica ofrece a los seres humanos la paz de la conciencia, la remisión de los pecados a cambio de la sumisión de la voluntad. Aquí transcribimos parte del texto de Dostoievski: « Dime, ¿no teníamos razón al obrar de este modo? ¿no amábamos, por ventura, a la humanidad al reconocer tan humildemente su debilidad, al aligerarla con amor de su carga, al tolerar incluso el pecado a su débil naturaleza, a condición de que fuera con nuestro permiso? ¿Por qué, pues, vienes a estorbarnos? [...] Haremos a todos los hombres felices; cesarán las rebeliones y las muertes inseparables de la libertad. [...] Les diremos que todo pecado será redimido si se comete con nuestro consentimiento; les permitiremos pecar por amor y cargaremos sobre nosotros con el castigo. Nos querrán como a sus bienhechores que cargan sus pecados ante Dios. No tendrán secreto alguno para nosotros.» (Dostoievski, F. (1987): *Los Hermanos Karamazov*, Cátedra, Madrid).

12 ARENDT, H (1974): *La Condición Humana*. Op. cit. p. 317.

dominio del tiempo y el milagro de la natalidad? Es exactamente esta pregunta la que relanza toda la empresa e invita a conducir la odisea del espíritu de perdón hasta el centro mismo de la ipseidad. Lo que, a mi entender, falta a la interpretación política del perdón, que garantizaba su simetría con la promesa en el mismo plano del intercambio, es en la reflexión sobre el acto mismo de desatar propuesto como condición del de atar¹³.

Ricoeur analiza la falta que a su entender supone la interpretación política del perdón consistente en proponer el acto mismo de desatar, efectuado mediante el perdón, como condición del de atar, es decir, volver a empezar, a actuar y hacer y mantener nuevamente las promesas. En esta interpretación, Arendt estaría vinculando el acto del perdón con sus consecuencias al volver a permitir que los culpables sean nuevamente agentes libres, pero no establece la relación entre el actor y su acto. Es cierto entonces que el perdón disocia la deuda de su carga de culpabilidad; libera por así decirlo, las ataduras recibidas del pasado. Pero en la interpretación arendtiana, según Ricoeur, parece que el perdón deba lograr algo más, consistente en un desatar que libera al agente de su acto¹⁴. Esta es la línea de análisis que sigue en lo sucesivo Ricoeur, considerando las razones por las cuales proclama la inseparabilidad del acto y el agente.

El análisis del perdón hecho por Ricoeur parte de la consideración de que el culpable confiesa su acto y a partir de entonces interioriza su culpa imposibilitando así la separación del acto y el agente. Para Ricoeur son ejemplos de esta situación los códigos de toda índole que reprueban las infracciones mediante castigos; otro ejemplo serían los tribunales que como instancias históricas de poder determinan el modo de operación y la modalidad en que se inserta el perdón en la pluralidad humana.

En el pensamiento de Arendt el perdón es la absoluta antítesis de la venganza; significa la libertad ante ésta, pues la venganza sólo repetiría el crimen inicial, “permitiendo que la reacción en cadena contenida en toda acción siga su curso libre de todo obstáculo”¹⁵. La otra alternativa señalada por Arendt es el castigo, por el hecho de que ambos, el perdón y el castigo, tienen en común el intentar poner fin a un mal que se perpetuaría indefinidamente. Por lo tanto, nos dice, sólo puede perdonarse aquello que puede castigarse. En el plano de los asuntos humanos se producen encuentros, intercambios, tropiezos, que son inevitables por la trama que supone actuar un mundo humano plural; existen hechos que son castigables, pero que pueden ser también perdonados; es decir, son susceptibles de recibir el perdón como recurso de solución a cierta fragilidad experimentada por la acción en la esfera común como ya se ha señalado. Sin embargo Arendt advierte que esto no quiere decir que todo pueda ser perdonado o castigado.

En efecto, existe el mal radical, aquel cuya consecuencia es precisamente la destrucción de la esfera política de los hombres, especie de mal que rompe la continuidad y desproporciona los acuerdos, garantías o pactos alcanzados en el común espacio de lo político a través de la historia. Esta, nos dice,

13 RICOEUR, P (2003): *La memoria, la historia y el olvido*. Edit. cit. p. 637.

14 Nosotros diríamos, pensando interpretar correctamente a la autora, que lo libera, no de su acto, sino de las consecuencias del mismo.

15 ARENDT, H (1974): *La Condición Humana*. Edit. cit. p. 316.

es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos “mal radical” y sobre cuya naturaleza se sabe tan poco. Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, que, por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano. Aquí, donde el propio acto nos desposee de todo poder, lo único que cabe es repetir con Jesús: “Mejor le fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar”¹⁶.

Por otra parte, el perdón que se aplica a los asuntos humanos opera para sacar a la luz nuestros oscuros prejuicios, tratando de comprender en qué medida lo que ocurrió fue a causa de nuestra propia responsabilidad y la de aquellos que coparticipan dentro de la esfera común.

Volviendo a los análisis de Ricoeur vemos que éste pone en entredicho la posibilidad de desligar al agente de su acto. Esta separación supondría perdonar a un actor que sería totalmente distinto del que cometió el acto. Por lo tanto, significa que el perdón en el horizonte de los asuntos humanos expresa un acto de fe que se sostiene en la idea de que el compromiso moral del sujeto no se agota por sus diversas inscripciones en los asuntos comunes. En términos de nuestro autor, supone un crédito que se otorga a las posibilidades de una regeneración del sí. Ricoeur encuentra el fundamento de esta idea en la tradición de las religiones donde se asocia el perdón al arrepentimiento.

Según Ricoeur, Arendt sólo llega al umbral del problema del perdón porque ubica la perspectiva de su análisis en el horizonte de la pluralidad, es decir, sitúa la operación del perdón como facultad actuante en el entorno de la pluralidad, desde fuera de cada actor, pero no considera la relación de naturaleza íntima entre el sujeto y su acto. “Esta desligadura marcaría la inscripción, en el campo de la disparidad horizontal entre la potencia y el acto, de la disparidad vertical entre lo altísimo del perdón y el abismo de la culpabilidad”¹⁷.

En beneficio de Arendt hay que señalar que Ricoeur parece no entender completamente lo que significa en profundidad la facultad de perdonar tal como la concibe nuestra pensadora, y que dicha facultad, como deshacedora de entuertos, como contrapartida posible de la irreversibilidad del acto, no tiene por qué ocuparse, por cuanto estamos en el plano de lo político, de lo que sucede en la interioridad del agente que es perdonado. En este sentido, puede ser perdonado incluso alguien que no se arrepiente de su acto, más no dejado sin castigo, eso está claro si leemos con atención a nuestra autora. Y precisamente en esa potencia de perdonar que no depende de la actitud del culpable, reside todo el milagro que caracteriza al perdón como una facultad que permite borrar el acto que no ha debido cometerse, y comenzar de nuevo.

Arendt observa acertadamente que la tradición del pensamiento político en Occidente ha despreciado experiencias valiosas para el estudio de la política, por el hecho de pertenecer a contextos no mundanos, como el caso del que hemos hablado antes al referirnos al papel del perdón en la figura de Jesús de Nazareth. Nuestra pensadora señala que fue Jesús el descubridor auténtico del papel del perdón a partir de las experiencias de valor político

16 *Ibidem*.

17 RICOEUR, P (2003): *La memoria, la historia y el olvido*. Edit. cit. p. 638.

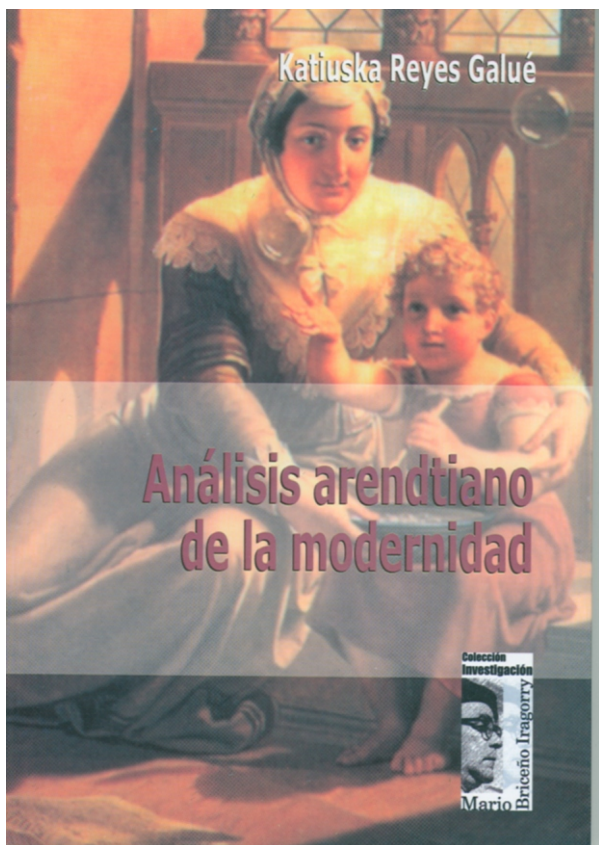
formuladas en el interior de la comunidad religiosa que constituyó con sus discípulos, como por ejemplo, el desafío de los mismos no sólo a las autoridades religiosas sino a las autoridades políticas de Israel.

La interpretación de Arendt sobre el poder del perdón desde la figura de Jesús reside en el papel del amor en el mismo. El perdón establece una relación de carácter eminentemente personal, quien perdona al otro lo hace por amor; Arendt toma las propias palabras de Jesús: («Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona poco ama»). Mas adelante afirma:

Porque el amor, aunque es uno de los hechos más raros en la vida humana, posee un inigualado poder de autorrevelación y una inigualada claridad de visión para descubrir el *quien*, debido precisamente a su desinterés, hasta el punto de total no-mundanía, por lo que sea la persona amada, con sus virtudes y defectos no menos que con sus logros, fracasos y transgresiones.

Esta perspectiva del perdón se basa en una intuición muy profunda en la que el amor se manifiesta como portador de un poder de revelación tan claro como la propia acción y el discurso; el amor es parte interior de ese quien que es capaz de desatar y de atar nuevamente; no obstante el amor tiende a separar a los amantes del mundo que les rodea, y en este sentido su naturaleza no es de carácter político, sería más bien apolítico o antipolítico, excluyendo a los amantes de la esfera de los asuntos humanos. Sin embargo, afirma nuestra autora, lo que el amor significa, en el plano de las relaciones de pareja, equivale en el ámbito de lo político al respeto. En términos políticos el amor no difiere de una especie de amistad política tal como la entendía Aristóteles, que se basa en una consideración hacia la persona que comparte el mismo espacio público. Esta consideración es independiente a cualquier forma de admiración o estimación hacia los méritos de la persona. Esta forma de respeto (*philia politiké*) lamentablemente es cada día más rara, según nuestra autora. Por otra parte, la prueba de que el perdón es algo que depende de la pluralidad, es para ella el hecho de que no podemos perdonarnos a nosotros mismos pues según Arendt no nos conocemos, como sí nos conocen los otros ante los cuáles nuestro quien aparece como realmente es. Por eso dependemos para el perdón de los demás, ante quienes aparecemos con una distinción que nosotros mismos no podemos captar.

Resumiendo nuestras ideas, a manera de conclusión, creemos que tanto Arendt como Ricoeur defienden sus respectivas posiciones con argumentos considerables, sin embargo nos parece válida la propuesta arendtiana, con respecto al valor político del perdón, aunque éste no haya sido aún suficientemente estudiado y desarrollado en la esfera política tal como la conocemos. No cabe duda de que el perdón es una facultad capaz de engendrar libertad al romper las cadenas que atan tanto al agente a su acto como a las víctimas a su dolor y resentimiento. Quien perdona, la víctima o sus allegados o quienes fueron afectados por el mal, inicia todo de nuevo y prepara el terreno para el amor. Así, mientras la venganza mantiene a los individuos prisioneros de la cascada de procesos en que se convierte cualquier acción humana, el perdón los libera, permitiéndoles comenzar de nuevo, al romper la cadena de causas y efectos. En este sentido nos inclinamos del lado de la propuesta arendtiana, advirtiendo que por el momento, esta propuesta, más que una realidad cotidiana en el campo de la política, que es el que a ella le interesa, viene a ser una aspiración, una idea reguladora por la cual la política debe intentar regirse cuando se enfrenta a la irreversibilidad de la acción y a sus funestas consecuencias.



En esta publicación se analiza uno de los capítulos más importantes de la obra de Hannah Arendt, *La Condición Humana*, capítulo que lleva por título: “La vita activa y la época Moderna”, y en el cual la autora, a partir de las categorías que ha desarrollado en los capítulos anteriores analiza la condición humana en la Modernidad, la cual comienza para ella en el siglo XVII. Este análisis arendtiano de la Modernidad occidental, uno de los más pertinentes y originales de la filosofía contemporánea, es analizado minuciosamente por Reyes Galué, quien, siguiendo a

Arendt, nos muestra, en su capítulo segundo, cuáles son los acontecimientos que anuncian y signan la Modernidad, y los tremendos cambios científicos, tecnológicos, filosóficos y hasta a nivel de la conciencia religiosa, que debieron enfrentar los seres humanos que vivieron en aquel siglo XVII, a nivel europeo sobre todo, en un mundo sacudido hasta sus cimientos por descubrimientos geográficos, escisiones, reformas y contrarreformas religiosas, y por la invención de un instrumento de valor óptico incalculable, que cambiaría por completo las relaciones de los humanos con el Universo.

(Ver reseña de Gloria Comesaña-Santalices en el *Librarius*, p. 123).



Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?

Integrate to Live: a Humanistic Utopia?

Horacio CERUTTI-GULDBERG

Investigador del CCYDEL / Profesor de la FFYL.

Universidad Nacional Autónoma de México.

RESUMEN

El ensayo constituye una apuesta por la integración autónoma, que propicie una negociación regional eficiente frente al ALCA. Para ello, propone recuperar el ingenio propio, lo cual supone rebasar el obstáculo construido por la transitología, más allá del abandono del enfoque histórico estructural y de la inconsistente afirmación del conflicto social como decimonónico, al difundir la oposición entre un supuesto revolucionarismo irracional en los setenta frente al democratismo (liberal) de los ochenta. Así, se abre el camino el aprecio de la tensión utópica operante en la historia y deja de ser tabú o anacronismo la revolución, cuestión a repensar si es que las hay.

Palabras clave: Integración, transitología, utopía, revolución.

ABSTRACT

This paper constitutes a proposition for autonomous integration that propitiates regional negotiation in the face of the ALCA. To do this, it proposes to recuperate one's own ingenuity, which supposes surpassing the obstacle constructed by transitology, beyond abandonment of the structural historical focus and the inconsistent affirmation of social conflict as nineteenth-century, on spreading opposition between a supposed irrational revolutionary-ism from the seventies against the (liberal) democratism of the eighties. Thus, the way is opened to an appreciation of the utopian tension operating in history and the revolution ceases to be taboo or an anachronism, a question to be re-thought if there are any.

Key words: integration, transitology, utopia, revolution.

¿No significaría una integración autónoma de la región el camino más viable para alcanzar una mejor situación de interlocución internacional y para reforzar todas las posibilidades incoadas de gestión y negociación que aquí se cobijan? ¿No es de sentido común captar los beneficios de la integración autónoma regional para negociar en mejores condiciones con el resto del mundo? Incluso, quizá no sería exagerado esperar de una negociación colectiva mejoras sustanciales para la exasperante cotidianidad de las grandes mayorías, marginadas de los beneficios dentro de la situación imperante. Pero, debe exhibirse a bote pronto el supuesto cardinal del cual no podemos menos que partir: no se trata de volver a desdibujar las diferencias internas de América Latina en nombre de la integración. Se pretende disminuir y hasta eliminar desigualdades lacerantes en la distribución de bienes, medios y oportunidades y colocar a esta América en posición de interlocutor respetado en el concierto internacional. Pero, no de imponer un modelo aniquilador de diferencias internas entre regiones, grupos, etnias y manifestaciones culturales que deben ser respetadas, pues constituyen la riqueza y la inmensa fuerza de nuestra diversidad. Es justamente a partir de la potenciación de esas diferencias que se puede enfrentar el proceso de tendencial homogeneización subordinante que propician las elites hegemónicas y sus tecnócratas al pretender ignorar las evidentes ventajas mencionadas. Es claro que para ellas las evidencias son otras...¹.

A pesar de esa ceguera interesada, muy a su pesar, todo indica que tendría más fuerza la negociación regional antes que seguir reiterando el consabido camino bilateral. Con lo cual no pretendo insinuar que las relaciones internacionales bilaterales deban ser abolidas en todos los casos. Más bien, el que se ha mostrado hasta el cansancio que ese camino ni siquiera a negociación llega y, más bien, culmina en todos los casos en sumisión abyecta, al tiempo que nos debilita por dentro y por fuera. Quizá el ejemplo más sonado y temible por sus consecuencias escandalosas haya sido el del TLC. Y no parece que el ALCA vaya por camino muy distinto. Con lo cual la cuestión no se reduce a una elite política nacional determinada, sino que puede abarcar a un conjunto bastante abrumador².

- 1 El de la integración de nuestra América no es un tema nuevo para mí. Mucho menos, lo que quizá cabría denominar como militancia integracionista. Remito a algunas pistas en mis trabajos: "La utopía de 'nuestra América' en el pensamiento cuencano" en: *Cultura*. Quito, Banco Central del Ecuador, n° 1, septiembre-diciembre 1978, pp. 41-58; "Series y utópicas en el pensamiento cuencano" en: *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano*. Quito, PUCE, 1979, pp. 153-161; reedición bilingüe (castellano-alemán) en: *Khipu*. República Federal Alemana, año 3, n° 5, 1979, pp. 52-63; "El derecho a 'nuestra' utopía" en: *Revista de Historia de las Ideas*. Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana y CELA de la PUCE, segunda época, n° 3, 1981, pp. 31-52; "Latinoamérica: ¿formación (historia) de un destino?" (Ponencia en la V Feria Latinoamericana del Libro, Washington, D.C., 1981); "América, un continente por descubrir" en: *Coatepec*. Toluca, UAEM, año 1, marzo 1987, pp. 18-20; "Aspectos socioculturales: identidad e integración en el Caribe" en: *El Caribe: nuestra tercera frontera*. México, S.R.E., 1991, pp. 27-30; "Hacia la utopía de nuestra América" en: *Ibero-Amerikanisches Archiv. Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte*. Berlin, Neue Folge, Heft 3-4, Jahrgang 18, 1992, pp. 455-465; "Iberoamérica y los procesos de integración en el mundo" en: *Iberoamérica hacia el Tercer Milenio*. México, S.R.E., 1993, pp. 11-14; "Tareas culturales en tiempos de desintegración" en: Leopoldo Zea y Mario Magallón (compiladores), *Latinoamérica: economía y política*. México, FCE/IPGH, 1999, pp. 15-36; "Tareas culturales en tiempos de desintegración II" en: Dora Cajías, Magdalena Cajías, Carmen Jonson, Iris Villegas (coordinadoras), *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*. La Paz, Bolivia. Coordinadora de Historia/IFCA/Embajada de España en Bolivia, 2001, pp. 807-813; "Necesidad y obstáculos para la integración de nuestra América" en: *Latinoamérica*. México, CCYDEL-UNAM, n° 37, 2004, pp. 37-383.
- 2 Cf. mi "La utopía americana en el siglo XXI. ¿Utopía de la unidad o mitos de la integración?" en: *Latinoamérica. Anuario de América Latina: encrucijadas y laberintos*. México, CCYDEL-UNAM, n° 34, 2001-2002, pp. 23-31.

Por mi parte, me gustaría pensar que el aprecio por esa vía de la unidad nuestroamericana, con larga trayectoria de anhelo en nuestras tradiciones intelectuales y políticas, se constituye cada vez más en una convicción de los sectores populares que se organizan de modo creciente para resistir, primero, los embates de la dominación y para proponer, después, salidas creativas e ingeniosas a la insistente dependencia en que nos debatimos. Hay que enfatizar las estrategias de autoorganización y de recuperación social del Estado, de conversión de los sujetos sociales o étnicos en económicos o políticos (Piqueteros, MST, EZLN) y en todas las formas de integración social desde la base de nuestras sociedades (redes de comunicación e intercambios de saberes, tecnologías, experiencias y bienes —¿es muy descabellado reactivar el trueque como mecanismo comercial regional?). Esto con todas las consecuencias: pasaporte único, moneda común, banco regulador regional, libre tránsito, etc.

Me propongo, en lo que sigue, explorar con carácter hipotético y, por supuesto, plenamente rectificable, algunas dimensiones que suficientemente reconfiguradas podrían —me parece— sugerir nuevas sendas y quizá —¿por qué no?— hasta avenidas a la labor que colectivamente se impone cada vez más como agenda irrenunciable. Ahí están, confrontándonos con fuerza creciente, las evidencias inocultables no sólo de un malestar social extendido, sino de búsquedas sorprendentes, catalogadas como extinguidas, irrepetibles, impensables o simplemente anacrónicas hasta hace unos meses.

Avanzan a un ritmo tan acelerado estos procesos que se dificulta siquiera apreciarlos. Al punto que, cuando nos reunimos en Santiago de Chile en julio del año pasado algunos de los aquí presentes, con motivo del Congreso de Americanistas, sugerí la necesidad de repensar el cambio estructural y ni yo mismo imaginaba lo que íbamos a presenciar unas semanas después en Bolivia. Y, sin embargo, teníamos los antecedentes de Ecuador, Brasil, Argentina, Venezuela y de las propias “guerras” —según las autonombraron sus protagonistas— en Bolivia misma. En medio de tremendas complejidades y sufrimientos sin cuento creo percibir que se abre paso el cansancio de amplias mayorías respecto de las manipulaciones, mentiras, abusos y condenas a situaciones sin salida. El ingenio colectivo se agudiza y surgen sorprendentes experiencias impensables poco antes, sustentadas en largas décadas de organización, lucha local y hasta micro, forjadora del entrenamiento y la capacitación indispensable para mayores intentos. Incluso, en contra de las reiteradas conmemoraciones de fracasos y derrotas en que se debatieron durante años las memorias progresistas, ahora y aquí se gana; hasta cabe decir que hay triunfos para celebrar y meditar mucho en ellos.

Viene entonces el punto: ¿de veras impensables esas originales experiencias o impensables por las reticencias a abandonar clichés y tópicos (prejuicios los habría llamado quizá Ortega) que brindan comodidad a la rutina de un supuesto ejercicio mental, pero que impiden *de facto* la aprehensión de las novedades con que la contingencia de lo histórico no deja de regalarnos? Aventurémonos un tanto a través de esta sugerente veta de reflexión, para siquiera vislumbrar a dónde podrían conducir algunos de estos otros escenarios no sólo probables, sino ya plenamente constatables para quienes tengan educada y no precisamente domesticada la percepción.

Sugiero comenzar por lo que sigue. Tengo para mí, que la transitología ayudó, quizá sin pretenderlo (démosle el beneficio de la duda) a difundir una mixtificación. No sólo la del abandono del enfoque histórico estructural y la asunción acrítica de la hipótesis nunca comprobada de que el conflicto social sería cuestión decimonónica, sino la amplia difusión de la arbitraria oposición entre lo que habría sido el revolucionarismo de los 70s y la revaloración de la democracia formal (liberal) a inicios de la década perdida. Induciendo la extra-

vagante idea de que por primera vez en esos momentos se habría comenzado a valorar la democracia en la región³.

Así, se fueron eslabonando una serie de oposiciones binarias que desde esos “ahora” denigraron, viéndolos como delirantes, las luchas y afanes de los 70s e idealizaron los procedimientos de la democracia representativa. Por cierto, considero a esos procedimientos, a lo mejor conviene decirlo para evitar cualquier suspicacia, por supuesto siempre preferibles a la mejor dictadura. Por definición, quedarían establecidas sin más como oposiciones mutuamente excluyentes: revolución/democracia, violencia/pacifismo, movimientos guerrilleros/partidos políticos, enemigos/consensos, utopía/realismo, toma del poder/ética en la política, transformación estructural/gradualismo de lo local, etc.

En suma, frente a los iluminismos vanguardistas, el abatimiento impotente de la sensibilidad posmoderna o grandes relatos vrs. fragmentación disgregante y, en el límite, convalidadora de lo existente. Todo maquillado de ultra crítica frente a lo que habría sido puro irracionalismo ideológico de mentes calenturientas e inmaduras de etapas anteriores. Con lo cual, de manera quizá no tan paradójica, se habría venido, seguramente sin pretenderlo, a brindar inaceptable legitimación a la infame doctrina de los dos demonios, la cual pretendió hacer de las víctimas victimarios. Eso convenientemente edulcorado por el repudio a la violencia desde abajo, para intentar –sin éxito, claro– invisibilizar la violencia, el monopolio de la violencia ejercida desde arriba por unos Estados que nunca acaban de arribar a la vigencia efectiva del derecho, expresado, se pretende, en unas leyes que para su propio beneficio se dictan. Respeten las leyes, parecen decirnos, aunque nosotros seamos los mayores transgresores de nuestras propias leyes. Quizá por aquello de que “la ley es como el cuchillo, no corta al que lo maneja”... Sin ninguna novedad en la reiteración del colonial *dic-tum*: “se acata, pero no se cumple”...

Todo este tejido reductivamente dualista y, ahora sí, típicamente ideológico ha venido a constituirse, en su apretada trama apenas insinuada en las líneas anteriores, en un formidable obstáculo epistemológico para el avance de la indispensable tarea intelectual que hoy se reclama. Como tal bloquea el avance deseable e impostergable de la reflexión requerida para estar a la altura de las demandas sociales y ha propiciado un sensible alejamiento del esfuerzo intelectual respecto de las luchas de los movimientos sociales, salvadas por supuesto honrosas excepciones. Vale la pena hacer el esfuerzo de disipar, aunque sea parcialmente, estas brumas en el intento por abrir vías alternas de pensamiento y acción. O, mejor, para que el pensamiento pueda hacerse cargo de manera más adecuada de acciones y experiencias que desbordan, felizmente resquebrajándolos, estos corsés deformantes.

Por supuesto, sería vano pretender siquiera insinuar que el cuadro bosquejado no alude a ningún tipo de manifestación histórica efectiva. Su inverosimilitud sería en esa perspectiva evidente y haría superflua la crítica. Lo que cuestiono es que ese sedimento esquemático ha terminado por hacer inaccesibles los procesos históricos y de pensamiento efectivos, exagerando oposiciones o inventándolas lisa y llanamente donde no las hubo.

Para peor, la tan traída y llevada transición a la democracia se ha convertido, en el mejor de los casos, en una transición de regímenes autoritarios a sociedades en transición...

3 Sobre el abandono del enfoque histórico estructural Cf. Carlos FRANCO (1998): *Acerca del modo de pensar la democracia en América Latina*. Lima, Friedrich Ebert Stiftung, 295 pp.

interminable, por lo que se vislumbra. Una especie de constante “hoy no se fía, mañana sí”, como dice el cartel que cuelgan en ciertas tienditas. Siempre es hoy... Por otra parte, bajo el pomposo nombre de democracias liberales, suele ocultarse el más descarado cesarismo, donde el papel de César lo ejerce una denominada “clase” política impresentable y casi completamente desacreditada por sus chanchullos, marrullerías, corrupciones y abiertas traiciones a la voluntad de sus electores o de quienes dicen representar. Desde otros enfoques, la caracterización de cesarismo democrático opera como antiparras al enmarcar en parámetros ultraconocidos lo que debería ser apreciado en sus novedosas manifestaciones⁴.

Aquí se vuelve muy fecundo el recurso a la reflexión sobre la utopía. Durante estos años he procurado aportar al enfoque compartido, impulsado por muchos de los que estamos aquí reunidos, insistiendo al menos en tres consideraciones respecto del tema. Tres aspectos que eslabonados delinean un modo de proceder de fecundidades teóricas apenas atisbadas, a pesar de las mil y una aproximaciones que he ensayado en innumerables trabajos. Distinguir niveles de uso del término, permite deslindar el del lenguaje ordinario del específico al género utópico. Prestar atención a las características que presenta la estructuración y organización misma de las obras exponentes del género, impulsa a dar un paso más y aprehender la tensión entre realidad indeseable e ideales anhelados, lo cual constituye lo propio de lo utópico operante en la historia⁵. Es en este tercer nivel de consideración que me quiero detener un poco para apreciar sus virtualidades. La tensión, mantenida y no resuelta, esa oscilación entre lo que es y lo que se supone debería ser, propicia tanto la apertura a la captación de lo contingente en la historia como el acercarse (¿empáticamente dirán quizá quienes pretendan desacreditar este esfuerzo?) a la comprensión y valoración de las empresas colectivamente emprendidas por sujetos sociales, los cuales impulsan novedosas irrupciones subversivas o transgresivas respecto de las limitaciones e insuficiencias institucionales vigentes. Esto no quiere decir que en todos los casos y casi por definición, el objetivo propuesto o el resultado obtenido comporte alteraciones del *statu quo*. No es ninguna novedad que los *gattopardismos* requieren que todo cambie para que todo siga igual. No es entonces, la tensión utópica soporte del cambio por el cambio o garantía *per se* de transformación progresista (para recuperar con toda precaución otro término descartado). Quiero decir, atender a la tensión utópica o, en otra expresión equivalente, a lo utópico operante en la historia, no es lo mismo que teorizar y, menos, propiciar transformaciones estructurales. Tampoco, muchísimo menos, postularlas como resultado de una determinación o legalidad histórica ineluctable. En este sentido, lo utópico no es destino. Lo que sí constituye es una dimensión atendible y quizá vertebral del poder-hacer que ejercen los seres humanos. Par-

4 La adjudicación de neocesarismo le impide a Marcos Kaplan apreciar el intento de participación de los sectores populares en la vida democrática que yace en la experiencia venezolana actual. Cf. su *Neocesarismo y constitucionalismo. El caso Chávez y Venezuela*. México, IJ-UNAM, 2001, 87 pp.

5 Remito a algunos de mis trabajos sobre el tema: “Para una filosofía política indo-iberoamericana; América en las utopías del renacimiento” en: *Nuevo Mundo*. Padua, Argentina, vol. 5, tomo 3, enero-junio 1973, pp. 51-89; “Itinerarios de la utopía en nuestra América” en: *Nuestra América*. México, CCYDEL-UNAM, año IV, n 12, septiembre-diciembre 1984, pp. 11-32; “¿Teoría de la utopía?” en: Oscar Agüero y Horacio Cerutti Guldberg (editores), *Utopía y nuestra América*. Quito, Abya-Yala, 1996, pp. 93-108; “Cultura, democracia y utopía (¿hacia un ejercicio de frontera?)” en volumen colectivo organizado por FCPyS a editar por Siglo XXI; “Tiempo y espacio de utopía”: CEIICH-UNAM, 2003, en prensa.

ticularmente en situaciones límites o en las cuales se lleva al límite soportable la agresión y el sofocamiento del despliegue de capacidades creativas irrenunciables.

Por ello, la secuencia se presenta no como unilineal ni teleológica, sino reversible y transitable a veces a saltos: protesta, resistencia, organización, rebelión, insurrección, revolución. Frente a lo cual, parece de una ingenuidad muy grande pretender que la vigencia a tumbos de una democracia agónica y sin proyecto compartible e integrador de todos y todas mitigue o encauce, con sus variados intentos de gobernabilidad, la fuerza de esas demandas insatisfechas y plenamente justificadas de las grandes mayorías excluidas –diría secularmente y a veces pareciera horrorizadamente que hasta por presuntos antecedentes genéticos...– de oportunidades de desenvolvimiento. Salvo, lo que sería mucho peor, que a sabiendas consista en el preludio cínico de represiones iguales o peores a las ya sobrevividas en nuestra historia⁶.

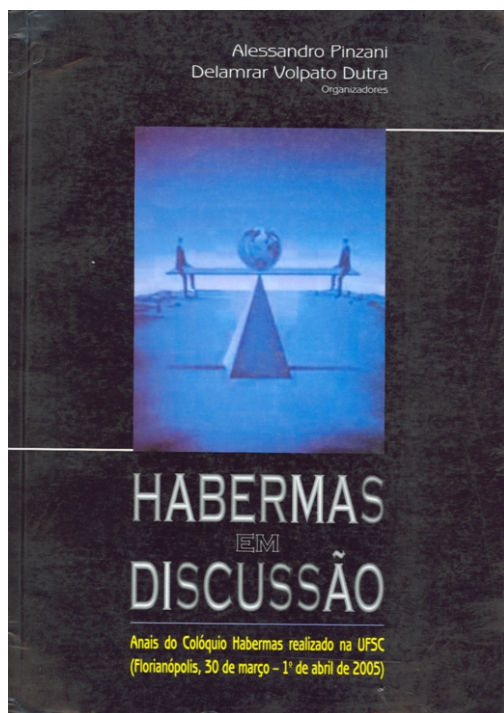
Más sano, en una especie alternativa de medicina preventiva, sería quizá prestarle atención a la tensión utópica para desentrañar toda la carga simbólica, polisémica y fecundante que tiene el imaginario colectivo con el fin de radicalizar un ejercicio de la democracia que no descarte *a priori* formas de democracia directa en los niveles en que pueda aplicarse y que permanezca permanentemente abierta a la consideración de posibles ampliaciones. Que apunte también a impulsar la integración de nuestra América desde abajo, desde la movilización social, para replantear formas novedosas de hacer política, experimentando y propiciando el poder-hacer colectivo. Y de este modo, mediante un proyecto acogedor y compartible, respetuoso de ritmos, tiempos, espacios y nichos ecológicos, impulsar una integración que sirva de medio para el logro de objetivos mayores, devolviéndole a los términos valorativos su carga apreciable: justicia, libertad, paz; en suma, plenitud de lo humano con generosidad.

Entonces no es realismo político (o *Realpolitik*) enfrentado con utopismo. Sino control racional y potencialización al máximo de la indispensable presencia activa de lo utópico, sin la cual no sería factible el realismo político. Quizá (no es tentación profética ninguna) más de una revolución será todavía necesaria para que se anuden eficazmente (no rehuyo el término) integración autónoma, democracia plena (incluidas sus dimensiones sociales) y satisfacción de demandas de las mayorías. Lo que urge, en cualquier caso, es la apertura mental y de conciencia para hacer aprehensible lo nuevo, que despunta en el seno nutricio de la cotidianidad, y que se rehuyan al máximo las perezosas inclinaciones a invisibilizarlo o ningunearlo. Creyendo que no hay ni habrá nada nuevo bajo el sol, lo más probable es que la historia pase y arrase por sobre nuestros cuerpos sin darnos tiempo siquiera a enterarnos. Se perdería, lamentablemente, la oportunidad de hacer el aporte del granito de arena correspondiente, seguramente sin gloria, aunque no estoy seguro de que fuera fácil librarse de la pena que conllevaría tal dislate.

Lo que sí me queda claro son al menos dos puntos que sintetizo a continuación para terminar. Se sigue requiriendo con urgencia –como en tantos otros momentos decisivos de nuestra historia– aprehender primorosamente de la acumulación y ensamblaje de experiencias colectivas acumuladas para impulsar el cambio de situaciones intolerables. No hay una

6 Cf. mi “¿La democracia es todavía posible entre nosotros?” en: José Emilio Orlando Ordóñez Cifuentes (Coordinador): *La construcción del estado nacional: democracia, justicia, paz y estado de derecho*. México, IJ-UNAM, 2004, pp. 17-24.

modalidad inamovible de capitalismo, pero, por si fuera poco, tampoco encuentro indicios de que el capitalismo en cualquiera de sus modalidades constituya el estadio definitivo e irrebasable de la historia humana. Tarea apasionante, por un lado, la que colectivamente nos reclama y constataciones sugerentes, casi diría esperanzadoras por el otro, las que nos hablan de un más allá de lo dado y de un camino que se hará de modo compartido y participativamente al andar.



Há certas questões que os filósofos têm mais preparo para resolver do que os demais intelectuais, sejam eles escritores, artistas, profissionais liberais ou cientistas. Os filósofos podem, em primeiro lugar, contribuir para o discurso sobre a modernidade, à luz do qual as sociedades complexas alcançam uma compreensão melhor de sua situação no passado e no presente. Em segundo lugar, dado que a filosofia tem estreita relação tanto com a ciência quanto com o senso comum, os filósofos têm condições de efetuar uma crítica das patologias sociais, quais sejam, por exemplo, os sofrimentos mais ou menos ocultos que advêm dos processos de comercialização, burocratização, legalização e cientificação. Por fim, os filósofos podem reivindicar para si uma especial competência para analisar as questões de injustiça política e, em particular, dessas “chagas ocultas” que são a marginalização social e a exclusão cultural. A filosofia e a democracia não só partilham as mesmas origens históricas como também, de certo modo, dependem uma da outra.

Jürgen Habermas. De: *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.